





BERKELEY, CALIFORNIA







# Jahrbücher

für

# Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenfeldter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

---

Siebzehnter Band. Erstes Heft.

---

Gotha.

Verlag von Rud. B é s s e r.

1872.



X 27  
J 174  
v. 174

## Die Bedeutung der Begriffe ζωή und πιστεύειν in den Johanneischen Schriften <sup>1)</sup>.

Von

Dr. J. Ed. Huther,  
Pastor in Wittenförden (Mecklenburg).

Mit Recht ist Weiß in seinem Werke: „Der Johanneische Lehrbegriff“ (1862), bei seiner Untersuchung über die Johanneischen Grundbegriffe davon ausgegangen, die Bedeutung des Begriffes ζωή oder ζωή αἰώνιος bei Johannes festzustellen. Das Resultat, zu welchem er hiebei gelangt, ist eine Erklärung des Begriffes, die von der herrschenden Auffassung desselben abweicht; er meint nämlich, daß Johannes nach der ihm eigenthümlichen Anschauung unter ζωή die Gotteserkenntniß verstehe. Dieselbe Ansicht findet sich auch in dem „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments“ (1868) von Weiß ausgesprochen, wo es S. 208 heißt: „Als der Messias bringt Jesus das höchste Heilsgut, welches Johannes als das ewige Leben bezeichnet — — —. Das ewige Leben besteht aber in der lebendigen anschauenden Gotteserkenntniß, wie sie Christus von Ewigkeit her gehabt hat.“ Je bedeutungsvoller der Begriff der ζωή bei Johannes hervortritt, desto wichtiger ist es für das Verständniß des Johanneischen Lehrbegriffs, eine richtige Vorstellung davon zu gewinnen, was er unter der ζωή (ζωή αἰώνιος) versteht, ob insbesondere die von Weiß dargelegte Ansicht gegen die herrschende Ansicht Recht hat oder nicht. Wir wollen nun zunächst untersuchen, was die Johanneischen Schriften selbst für das Verständniß dieses Begriffes darbieten. Die ζωή wird nicht nur öfters sowohl in dem Evangelium als auch in den Johanneischen Briefen als das Ziel des Christenthums bezeichnet, sondern Johannes giebt auch als den Zweck, um dessentwillen er sein Evangelium geschrieben hat, den an: ἵνα πιστεύσῃ-

<sup>1)</sup> Mit besonderer Beziehung auf die Erklärung derselben durch Prof. Dr. Weiß.  
Jahrb. f. D. Th. XVII.



τε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (Ev. 20, 30); als der nächste Zweck ist hier das πιστεύειν, als der entferntere aber, dem dieser dienen soll, das ζωὴν ἔχειν bezeichnet. Eine eigentliche Definition des betreffenden Begriffes findet sich nun zwar nicht bei Johannes, allein aus der Zusammenstellung desselben mit anderen, namentlich negativen Begriffen wird sich entnehmen lassen, was er darunter verstanden hat. In dem Ev. 3, 15 heißt es: ἵνα ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον; 3, 36: ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὀφείτῃ ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν; 5, 24: ὁ πιστεύων — ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, und 5, 29 wird der ἀνάστασις ζωῆς die ἀνάστασις κρίσεως gegenübergestellt. Aus diesen Stellen ergiebt sich, daß nach Johannes unter der ζωὴ das Gegentheil der ἀπώλεια, also der Zustand zu verstehen ist, in welchem der Mensch frei vom Zorne Gottes und dem darin begründeten Verdammungsgerichte ist. Beachtet man dabei, daß Christus Ev. 6, 35 sagt: ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς με οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε, und Ev. 10, 10: ἐγὼ ἤλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν, so ergiebt sich weiter, daß die ζωὴ der Zustand völliger Befriedigung ist, bei welcher der Mensch keinen Mangel an irgend einem wahrhaften Gute leidet, oder — wie man auch sagen kann — der Inbegriff aller Heilsgüter, die uns durch Christus erworben sind und deren wir durch den Glauben theilhaftig werden. Hierin liegt die Berechtigung anzunehmen, daß nach Johannes alle Segensgüter, die bei ihm aus der Erscheinung und Wirksamkeit Christi oder aus der Verkündigung des ihn bezeugenden Evangeliums hergeleitet werden, als Momente der ζωὴ anzusehen sind. Eine besondere Bestätigung hiefür liegt im Folgenden: Am Schlusse des ersten Briefes (5, 13) wird von Johannes als der Zweck desselben die Erkenntniß, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ bezeichnet; im Eingange desselben aber giebt Johannes als den Zweck der apostolischen Verkündigung des ewigen Lebens, das beim Vater war und uns erschienen ist, an: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, und dann als Zweck seines Schreibens: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη; stehen nun Schluß und Anfang des Briefes in Correspondenz zu einander, so faßt die ζωὴ αἰώνιος auch die Momente der κοινωνία, von der hier die Rede ist, und die darin be-



gründete χαρά in sich. — Die χαρά wird auch in dem Evangelium als ein besonderes Gnadengut Christi hervorgehoben. Nachdem Christus (15, 10) seinen Jüngern gesagt hat, wodurch sie in seiner Liebe bleiben, fährt er B. 11 fort: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἢ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ; dadurch giebt Christus als den Zweck seiner Rede deutlich den an, daß die Freude, die er selbst in sich habe, auch in ihnen sei, damit ihre Freude eine vollkommene werde. Nachdem Christus dann von seinem nahe bevorstehenden Tode und der daraus herfließenden Traurigkeit seiner Jünger geredet hat, verheißt er ihnen, daß ihre Traurigkeit zur Freude werden solle und daß Niemand diese ihre Freude von ihnen nehmen werde (16, 20—22). Ebenso spricht Jesus in seinem hohenpriesterlichen Gebet (17, 13) den Wunsch aus, daß seine Freude in den Jüngern vollendet werde, und zwar thut er dies, nachdem er kurz zuvor Judas den υἱὸς τῆς ἀπωλείας genannt hat. Wie der ἀπώλεια sonst die ζωή entgegengesetzt wird, so hier die χαρά; ein deutliches Zeugniß dafür, daß die χαρά als ein Moment der ζωή zu fassen ist. — Dem Begriffe χαρά schließt sich eng der Begriff εὐφροσύνη an; wie Christus will, daß seine Freude in seinen Jüngern sei, so theilt er ihnen auch seinen Frieden mit (14, 27); vergl. Röm. 14, 17. 15, 13; Gal. 5, 22, und insonderheit auch Röm. 8, 6, wo ζωή und εὐφροσύνη unmittelbar mit einander verknüpft sind. — Was den Begriff κοινωνία betrifft, so kommt dies Wort zwar nicht im Evangelium vor, doch wird auch hier die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne und die darin begründete Gemeinschaft derselben unter einander als ein ihnen bestimmtes Heilsgut bezeichnet; in dem hohenpriesterlichen Gebet sagt ja Christus (17, 21): ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν (ἐν) ὧσιν, und (B. 23): ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὧσιν πεπληρωμένοι εἰς ἐν. Daß dieser Begriff des Einsseins oder der Gemeinschaft mit dem der Liebe identisch ist, läßt sich nicht leugnen, ebenso wenig aber auch, daß das wahre Leben das Leben in der Liebe ist. Wie der Vater den Sohn liebt (3, 35. 10, 17) und der Sohn den Vater liebt (14, 31), so lieben der Vater und der Sohn die Gläubigen (14, 21. 23. 15, 9) und wiederum die Gläubigen lieben den Vater und den Sohn, zugleich aber auch sich unter einander. Meistens zwar wird die Liebe der Gläubigen, sowohl zum Vater (1 Joh., 4, 19) als auch zum Sohn (Ev. 14, 21. 24) und ebenso unter einander, als Inhalt des christlichen Gebotes dargestellt, aber sie wird daneben auch als ein

Gut gedacht, daß die Gläubigen vermittelt des Glaubens besitzen und nicht erst zu erstreben haben; so heißt es (1 Joh. 4, 7. 8): *πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν· ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν*. Daß die Liebe bei Johannes dem Begriffe des Lebens wesentlich inhärrt, erhellt deutlich daraus, daß er sie zum Kennzeichen dieses macht und den Mangel derselben geradezu als Tod bezeichnet: *μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς, ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ* (1 Joh. 3, 14); was in diesen Worten speciell von der Bruderliebe ausgesagt ist, gilt selbstverständlich auch von der Liebe zu Gott und zu Christus. — Faßt nun die *ζωή* Liebesgemeinschaft und Freude in sich, so gehören auch diese beiden Momente aufs engste zusammen. Die Jünger wurden traurig, als Jesus ihnen sagte, daß er sie verlassen werde; und ihre Liebe zu ihm war ihm die Bürgschaft, daß ihre Traurigkeit sich in Freude umwandeln werde, wenn er wieder zu ihnen kommen würde (Ev. 16, 22). Diese Zusammengehörigkeit jener beiden Momente erhellt auch deutlich aus Ev. 15, 10. 11, wo Christus, nachdem er den Jüngern bezeugt hat, daß er in der Liebe des Vaters bleibe, unmittelbar darauf von seiner Freude redet. Wie die Liebe, so trägt auch das Bewußtsein, geliebt zu werden, das Moment der Freude in sich; diese ist in den Gläubigen um so größer, als sie darin die Bürgschaft haben, daß sie im Gerichte nicht zu Schanden werden und daß ihr Gebet nicht unerhört bleibt; sie besitzen die *παρρησία*, welche den Ungläubigen, gegen die die *ὁργή* Gottes gerichtet ist, mangelt; vergl. 1 Joh. 2, 28. 3, 21. 4, 17. 5, 14.

Die Liebesgemeinschaft des Gläubigen mit Gott hat zu ihrer Voraussetzung seitens Gottes die in Christo vermittelte Offenbarung seines Wesens und seitens der Menschen die in dem Glauben an Christus begründete Erkenntniß des göttlichen Wesens. Durch diese Erkenntniß kommt der Mensch in den Besitz der *ἀλήθεια*, die er aber nur dann wahrhaft besitzt, wenn er sie so in sein inneres Leben aufnimmt, daß sie ihm der Impuls zu einer dem Wesen Gottes entsprechenden Gesinnung wird. Das Leben, welches der Mensch in Christo gewinnt, ist demnach ein Leben *ἐν ἀλήθειᾳ* und *ἐν δικαιοσύνῃ* und erweist sich als solches durch seinen Wandel *ἐν ἀγάπῃ*. So bilden die Wahrheit und die Gerechtigkeit wesentliche Momente der wahren, ewigen *ζωή*, welche des Glaubens Frucht ist. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Momente erhellt aus Ev. 8, 31. 32,

wo Jesus zu den Juden sagt: *ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἐστέ καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς*; welche Befreiung er meint, sagt er selbst, indem er auf die Frage der Juden: *πῶς σὺ λέγεις, ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε*; antwortet: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας*; es ist also die Befreiung von der Sünde (opp. der *δικαιοσύνη*), welche er als die Wirkung der Wahrheit darstellt. Daß die Erkenntniß Gottes und Christi wesentlich der *ζωή* eignet, sagt Christus selbst in dem hohenpriesterlichen Gebete (17, 3): *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*; ebenso wird aber auch der Gehorsam gegen die Gebote Gottes oder Christi als wesentliches Merkmal des Lebens dessen bezeichnet, der in Christus bleibt; wenn Christus (Ev. 15, 5) sagt: „Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht“, so ist dem Zusammenhange nach unter der Frucht das *τηρεῖν* seiner Gebote zu verstehen; vergl. auch 1 Joh. 5, 2. 3; in besonders scharfer und klarer Weise wird dies Verhältniß in der ersten Hälfte von 1 Joh. 3 dargelegt, wo es nicht nur heißt: *πᾶς ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει*, sondern auch gesagt wird, daß Jeder, der aus Gott geboren ist, *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*, was offenbar damit gleichbedeutend ist, daß ein solcher *δίκαιος* ist und darum auch die *δικαιοσύνη* thut.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist, daß nach Johannes die wesentlichen Momente der *ζωή* Freude und Friede (Seligkeit), Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit sind, die jedoch — wie sich von selbst versteht — nicht als neben einander, sondern als in einander liegend zu denken sind. Diese *ζωή* besitzt der Mensch nicht aus oder in sich selber, sondern er empfängt sie von Christus. Das ganze Leben Christi — seine Menschwerdung, sein Wirken, sein Leiden und Sterben, sein Auferstehen und Gehen zum Vater, seine Geistesmittheilung — zielt darauf hin, sie dem Menschen mitzutheilen. Christus kann aber nur das mittheilen, was er selbst hat; was er aber hat, das hat er von dem Vater empfangen. Diese Wahrheit findet sich bei Johannes oftmals ausgesprochen. Auf das bestimmteste wird hervorgehoben, daß die *ζωή*, welche die Gläubigen von Christus empfangen, ursprünglich ihm selbst eignet. Es heißt vom Logos nicht nur in dem Prolog des Evangeliums: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*, sondern er wird auch im Eingang des ersten Briefes geradezu *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος* genannt. Auch Christus selbst spricht sich öfters ausdrücklich das Leben



zu. Ev. 5, 26 sagt Christus, daß er die *ζωή* in sich (*ἐν ἑαυτῷ*) habe; Ev. 11, 25. 14, 6 nennt er sich nachdrucksvoll *ἡ ζωή*; Ev. 6, 57 sagt er, daß er *διὰ τὸν πατέρα* lebe, und betont es den Jüngern gegenüber: *ἐγὼ ζῶ*. Eben dahin zielt es auch, wenn Christus sich (6, 48) *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* nennt, denn daß hierunter nicht „das zum Leben gehörige, für das Leben nothwendige Brot, ohne welches es kein Leben giebt“, (Weiß) zu verstehen ist, erhellt aus B. 51, wo Christus sich statt dieses des Ausdrucks *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν*, d. i. „das Leben in sich habende Brot“, bedient. Allerdings aber schreibt sich Christus hier das Leben zu, um hervorzuheben, daß das Leben von ihm ausgeht, daß er die Quelle des Lebens ist. Diese Beziehung herrscht auch in den Stellen 11, 25 und 14, 6; indem Christus in der ersten Stelle dem Begriff *ἡ ζωή* den: *ἡ ἀνάστασις* vorausgehen läßt, will er damit nicht sowohl auf seine eigne Auferstehung hinweisen, als vielmehr ausdrücken, daß die Auferstehung der Todten, und so auch das Leben, durch ihn gewirkt wird; und in der zweiten Stelle zeigt das vorausgehende *ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια*, daß Christus auch hier nicht von dem redet, was er in und für sich ist, sondern davon, was er für seine Jünger ist; für sie aber ist er *ἡ ζωή*, sofern sie die *ζωή* von ihm dadurch empfangen, daß er sie zum Vater führt (*ἡ ὁδός*) und ihnen die Wahrheit vermittelt (*ἡ ἀλήθεια*). Hieher gehört auch die Stelle 1 Joh. 5, 11: *καὶ αὕτη ἡ ζωή ἐν τῷ νύῳ αὐτοῦ ἐστιν*, wo Johannes nicht sagen will, daß der Sohn im Besitze der *ζωῆ αἰώνιος* ist, sondern daß wir dieselbe in ihm, d. i. in der Gemeinschaft mit ihm, besitzen. Allein auch diese Stellen sprechen dafür, daß Christus die *ζωή* selbst besitzt, da er sie sonst ja nicht Anderen mittheilen könnte. — Wie aber dem Sohne, so wird bei Johannes auch dem Vater die *ζωή* zugeschrieben; so Ev. 6, 57, wo Christus den Vater nachdrucksvoll *ὁ ζῶν πατήρ* nennt; 5, 26, wo er von ihm sagt: *ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ*, und 1 Joh. 5, 20, wo sich *οὗτος* nicht auf *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sondern auf *τῷ ἀληθινῷ* zurückbezieht und Gott also als *ζωῆ αἰώνιος* bezeichnet wird. Dafür aber, daß unter der *ζωῇ* Gottes und Christi nicht etwas von der *ζωῇ* der Gläubigen Verschiedenes zu denken ist, spricht nicht nur die Gleichheit des Ausdruckes, sondern auch der Gedankenzusammenhang. Ursprünglich ist es der Vater, der die *ζωή* hat; derselbe giebt sie dem Sohne (Joh. 5, 26: *ὥστε ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκεν καὶ τῷ νύῳ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ*), der Sohn aber giebt was er vom Vater empfangen hat der Welt (6, 33: *ζωὴν δίδους τῷ*



κόσμῳ), nämlich so, daß er es den Seinen, die dem Gesamtkosmos angehören, giebt (17, 2: *ἵνα πᾶν, ὃ δέδωκας αὐτῷ, δώσει αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον*). Dieser Gedanke ist auch 6, 57 ausgesprochen: *καθὼς ἀπέστειλén με ὁ ζῶν πατήρ, καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κακείνος ζήσῃ δι' ἐμέ;* das *διὰ* c. acc. drückt, wie Meyer richtig sagt, nicht die Ursache = per, sondern den Grund aus; doch ist es nicht ausreichend, wenn Meyer es dann durch „weil mein Vater der lebendige ist“ umschreibt, es ist noch der Gedanke: „und weil er mir das Leben gegeben hat“, hinzuzufügen; nicht passend ist die Erklärung: „vermöge der Wesensgemeinschaft mit dem Vater“, da von dieser hier nicht die Rede ist; wie in dem ersten Gliede, ebenso ist *διὰ* auch in dem zweiten Gliede zu verstehen, so daß der Sinn des *δι' ἐμέ* ist: „weil ich das Leben habe und es dem gebe, der mich ißt“. Daß die *ζωή* des Sohnes und des Vaters mit der der Gläubigen identisch ist, erhellt übrigens auch daraus, daß die dieses constituirenden Momente der Seligkeit, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit ausdrücklich dem Vater und dem Sohne beigelegt werden, wofür es des Nachweises nicht bedarf. — Wir wenden uns nun zu der Frage, ob nach Johannes die *ζωή*, die den Gläubigen zugesprochen ist, als ein schon gegenwärtiges Besitztum derselben anzusehen sei oder als ein noch zukünftiges, das nur insofern als ein gegenwärtiges betrachtet werde, als sie durch göttliches Zeugniß dessen gewiß sind, daß sie es in Zukunft, nach ihrem Tode oder bei der Parusie Christi, empfangen werden (vergl. Röm. 8, 24: *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*). In den nicht-johanneischen Schriften des Neuen Testaments wird mit dem Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος*, statt dessen auch bisweilen das einfache *ζωή* gesetzt ist, nur das zukünftige Leben, das Heil, welches den Gläubigen nach der Parusie Christi zu Theil wird, bezeichnet; so bei den Synoptikern: Matth. 25, 46, wo der *ζωὴ αἰώνιος* die *κόλασις αἰώνιος*, Matth. 18, 8, wo der *ζωή* das *πῦρ τὸ αἰώνιον*, und B. 9, wo ihr die *γέννη τοῦ πυρός* entgegengesetzt ist; vergl. auch Matth. 19, 16. 17, wo Christus auf die Frage: was muß ich Gutes thun, *ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον*? antwortet: wenn du *εἰς τὴν ζωὴν* eingehen willst u. s. w. Derselbe Gebrauch des Wortes herrscht in den Paulinischen Briefen; auch hier bezeichnet *ζωὴ αἰώνιος* immer das zukünftige Heilsgut, ebenso auch das einfache *ζωή* 1 Tim. 1, 10, wo es mit *ἀσθασία* verbunden ist. Bei Jakobus und Petrus, im Hebräerbrieft und der Apokalypse findet sich der Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος* nicht gebraucht; im Hebräerbrieft kommt auch das einfache *ζωή* in dem spezifischen Sinne,

um den es sich hier handelt, nicht vor; in den übrigen Schriften bezeichnet das einfache *ζωή* immer das zukünftige Heil; bei Judas ist einmal der zusammengesetzte Ausdruck gebraucht. Es läßt sich nicht leugnen, daß auch Johannes sowohl *ζωή αἰώνιος* als auch das einfache *ζωή* öfters als Bezeichnung des zukünftigen Heils gebraucht; vergl. Ev. 4, 36: *ἤδη ὁ θεοῦ ζῶν — συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰών.*, 6, 7. 10, 28. 12, 25; ferner 3, 36: *οὐκ ὄψεται ζωήν*; 5, 29: *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς*. Aber ebenso gewiß ist es, daß bei Johannes auch das gegenwärtige Heilsleben des Christen mit diesen Ausdrücken bezeichnet wird; zwar ist es möglich, an einigen Stellen, wo das Besitzen der *ζωή* als ein gegenwärtiges bezeichnet wird, darunter nur das ideale Heilsgut zu verstehen, allein es werden nicht nur die einzelnen Güter, welche die *ζωή* in sich befaßt, dem Christen schon gegenwärtig zugeschrieben, wie die *χαρά* Ev. 15, 11. 16, 22, die *ἀγάπη* 1 Joh. 4, 7. 10. 21, die *ἀλήθεια* 1 Joh. 2, 21, die *δικαιοσύνη* 1 Joh. 3, 7—10, sondern es wird auch ausdrücklich betont, daß die Christen bereits aus dem *θάνατος* in die *ζωή* übergetreten seien (1 Joh. 3, 14). Da nun, wie bereits nachgewiesen ist, in den übrigen Schriften des Neuen Testaments die betreffenden Ausdrücke *ζωή* und *ζωή αἰώνιος* nur auf das zukünftige Heil bezogen werden, so scheint die Meinung gerechtfertigt zu sein, daß es eine nur dem Johannes eigenthümliche Vorstellung sei, daß der Gläubige bereits hier in seinem Glauben dasselbe Heilsgut, nämlich die *ζωή*, besitzt, welches ihm mit der Parusie Christi zu Theil werden wird, wie Köstlin, dem Weiß beistimmt, sagt: „Das Eigenthümliche der Johanneischen Anschauung ist, daß der Mensch mit und in seinem Werden zum Christen unmittelbar auch das Leben oder das ewige Leben hat“. Das ist allerdings richtig, daß die Benennung des den Christen schon in diesem Leben zuertheilten Heilsgutes mit *ζωή* dem Johannes eigenthümlich ist, aber daraus läßt sich noch nicht folgern, daß die zu Grunde liegende Anschauung von dem Verhältniß des gegenwärtigen Heilslebens der Christen zu dem zukünftigen Heilsleben derselben bei Johannes eine andere ist, als bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern. Bedeutsam ist es, daß im Neuen Testament auch sonst der Zustand, in welchem sich die Ungläubigen befinden, als Tod gedacht und bezeichnet wird, vergl. Matth. 8, 22; Luk. 15, 24. 32; Apokal. 3, 1; dem gegenüber gilt ihnen also der Zustand des Gläubigen als Leben; insbesondere aber redet Paulus öfters von einem neuen Leben der Christen, indem er sie als mit Christus gestorben und auferstanden

bezeichnet. Weiß bemerkt nun zwar, daß bei den Synoptikern das wahre Leben in keiner Weise dem ewigen gleichgesetzt sei und daß auch bei Paulus nicht entfernt daran zu denken sei, daß das neue Leben, von dem er redet, mit dem ewigen identificirt werde; allein, wenn auch bei den Synoptikern und dem Apostel Paulus keine eigentliche, völlige Identificirung der betreffenden Begriffe stattfindet, so folgt daraus nicht, daß ihnen das Leben, welches wir hier als Gläubige besitzen, seinem wesentlichen Bestande nach von gänzlich anderer Art ist als das Leben, welches wir nach der Parusie empfangen werden. Der Unterschied zwischen jenem und diesem besteht nach ihnen nur darin, daß von jenem das ἐκ μέρους gilt, während dieses das τέλειον sein wird; in der gegenwärtigen Zeit sind die Gläubigen in dem neuen Leben, dessen sie sich zu erfreuen haben, noch ὡς νήπιοι, in der zukünftigen Zeit aber werden sie der ἀνὴρ τέλειος sein; hier ist dasselbe noch in die Schranken der Unvollkommenheit gebannt, dort wird es aller beengenden Schranken entbunden sein; hier ist es das Fünkchen, welches sich mehr und mehr Raum zu schaffen hat wider die verdunkelnde Macht der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen, dort ist's die Flamme geworden, welche den ganzen Menschen durchleuchtet. Das ist die Anschauung, welche sich überall in den neutestamentlichen Schriften ausspricht, ohne die sich auch kein christliches Glauben und Hoffen denken läßt. Daher kommt es auch, daß insbesondere Paulus dasselbe Heil, welches er in Christo bereits zu besitzen überzeugt ist, doch zugleich auch als den Gegenstand seiner Hoffnung betrachtet; bei dem Gefühl der gegenwärtigen Unvollkommenheit ist sein Blick zwar vorzugsweise auf die Zukunft, die ihm das Vollkommene bringen wird, gerichtet — und so ist ihm die σωτηρία das Gut, auf welches er hofft, aber doch weiß er, daß er diese σωτηρία schon gegenwärtig besitzt; vergl. für das Letztere 2 Kor. 6, 2; Ephes. 2, 5. 8; Tit. 3, 5. Sehr bezeichnend ist die Stelle Kol. 2, 3, wo Paulus sagt: ἀπεκάλυψε καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ: hier ist deutlich ausgesprochen, daß der Christ ein neues Leben hat, das aber jetzt noch ein mit Christus in Gott verborgenes ist, dereinst jedoch aus dieser Verborgenheit hervortreten wird; jetzt also und einst führt er dasselbe Leben, nur mit dem Unterschied, daß es jetzt ein verborgenes, einst ein offenes ist; jetzt ist es noch ohne δόξα, einst wird es ἐν δόξῃ sein. — Hiernach ist es also nicht zutreffend, wenn gesagt wird, daß die Anschauung, nach der der Gläubige schon hier das Leben besitzt, welches seiner Natur nach ein ewiges ist, nur dem

Johannes eigenthümlich sei, wenngleich er allein dasselbe als das diesseitige schon *ζωή αἰώνιος* nennt, zumal da Johannes gleichfalls den zukünftigen Lebensstand als den zur Vollkommenheit gediehenen dem gegenwärtigen gegenüberstellt; vergl. 1 Joh. 3, 2.

Im Gegensatz gegen die herrschende Ansicht meint Weiß, daß sich bei Johannes eine zwiefache Anschauung finde, einerseits diejenige, welche er mit allen neutestamentlichen Schriftstellern theile, nach welcher das ewige Leben der Inbegriff alles messianischen Heils ist, das der Gläubige nach der Parusie Christi zu erwarten hat, und andererseits diejenige, welche ihm allein eigenthümlich ist, nach welcher der Gläubige schon hier das ewige Leben in vollkommener Weise besitzt. Um diese letztere nur bei Johannes sich findende Anschauung näher darzulegen, geht Weiß davon aus, daß in der Vorstellung des Johannes von dem ewigen Leben etwas das Hauptmoment gebildet haben müsse, was schon im Diesseits zu finden und zu haben ist. Was dieses sei, meint er, lehre die Stelle Ev. 17, 3, wo Christus deutlich sage, daß das ewige Leben die durch die Erkenntniß Jesu Christi vermittelte Erkenntniß Gottes sei, indem V. 3 dazu diene, den in dem Contexte fremden Begriff des ewigen Lebens (V. 2) in den der Erkenntniß Gottes und Jesu Christi einzusetzen. Daß jener Begriff ein dem Contexte fremder sei, sucht Weiß aus der Correspondenz der Glieder von V. 1 und V. 2 zu einander nachzuweisen. In V. 2, sagt er, beruft sich der Sohn für die Bitte um seine Verherrlichung (V. 1) darauf, daß ihm der Vater die Vollmacht über alles Fleisch gegeben habe, die erst im Zustande seiner Verklärung vollständig realisirt werden kann. „Wie Johannes nun V. 1 hervorgehoben hat, daß der Zweck seiner Verherrlichung die Verherrlichung seines Vaters sei, so sagt er auch V. 2, daß der Zweck jener Vollmachtsvertheilung gewesen sei, denen, die ihm Gott gegeben, das ewige Leben zu verleihen.“ Aus dieser Correspondenz der einzelnen Glieder läßt sich jedoch nur dann der Schluß folgern, den Weiß daraus zieht, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn darin besteht, daß der Sohn durch seine Lehre und seine Person das Wesen Gottes offenbart. Dann erscheint der Begriff des ewigen Lebens, in der sonst herrschenden Bedeutung desselben, hier allerdings als ein fremder. Aber ganz anders stellt es sich, wenn man annimmt, daß die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn dadurch bewirkt wird, daß er durch die Ausführung des Erlösungswerkes den Heilsvrathschluß Gottes realisirt, dessen Ziel ja kein anderes



ist, als die Verleihung des ewigen Lebens an die in ihrer Sünde dem Tode preisgegebenen Menschen. Daß Christus bei jenen Worten nicht bloß an die für die Erkenntniß geschehende Offenbarung des Wesens Gottes gedacht habe, geht aus dem Inhalt des ganzen hohenpriesterlichen Gebetes hervor. Zwar bildet diese Offenbarung darin ein Hauptmoment, aber keineswegs das einzige Moment. Auf dem Grunde des *ἐφ' αὐτῷ σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις, οὓς δέδωκας μοι ἐκ τοῦ κόσμου*, und des *τὸν λόγον σου τετήρηκαν* bittet Christus allerdings: *τίησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου*; aber abgesehen von dem *ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς* (B. 13), geht die Bitte: *ἐρωτῶ, ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* (B. 15), über jene Bitte hinaus; ebenso ist es mit der Bitte: *ἀγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ*, und wenn Christus dann sagt: *ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σὺ πατήρ ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν*, so bezeichnet er dadurch nicht die Erkenntniß Gottes, sondern vielmehr die sich vermittelt der Erkenntniß Gottes vollziehende Gemeinschaft als das Ziel, dem die an ihn Glaubenden zugeführt werden sollen. Die Erkenntniß ist das Mittel, durch welches die selige Liebesgemeinschaft realisirt wird. Hiernach ist es nicht zu rechtfertigen, den Begriff des ewigen Lebens (B. 2) auf die Erkenntniß Gottes zu beschränken oder diese beiden Begriffe zu identificiren. Der Meinung, daß B. 3 der Begriff des ewigen Lebens in den der Erkenntniß Gottes und Jesu Christi umgesetzt werde, widerstreitet aber auch die Construction. Die Construction *αὕτη* — *ἵνα* findet sich im Neuen Testament nur bei Johannes an einigen Stellen, nirgends aber in dem Sinne, um dadurch einen Begriff in einen andern umzusetzen, sondern um ein Hauptmoment, das in dem betreffenden Begriffe enthalten ist, hervorzuheben, ohne daß andere Momente ausgeschlossen werden sollen. Wenn es 1 Joh. 5, 3 heißt: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*, so soll dadurch der Begriff *ἀγαπᾶν τὸν Θεόν* nicht mit dem Begriffe *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ* identificirt oder jener Begriff in diesen umgesetzt werden, sondern es wird dadurch nur hervorgehoben, daß das Bewahren der Gebote Gottes der Liebe Gottes wesentlich inhärrt oder der nothwendige Ausfluß aus ihr, die Bethätigung derselben ist, ohne daß damit geleugnet wird, daß die Liebe zu Gott auch noch andere Momente, wie das Glauben an Gottes Wort, die Zuversicht des gläubigen Gebetes, das geduldige Tragen des von Gott auferlegten Kreuzes u. s. w., in sich schließt. Ebenso verhält es sich, wenn Christus

(Ev. 15, 12) sagt: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*; auch hier findet keine Umsetzung des einen Begriffs in den andern statt, denn wer sähe nicht, daß Christus auch noch Anderes als das *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* als Inhalt seiner *ἐντολὴ* hätte bezeichnen können? Heißt es doch 1 Joh. 3, 23: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*, während es B. 11 hieß: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*, woraus offenbar nicht geschlossen werden darf, daß die *ἀγγελία*, welche die Jünger von Anfang an gehört hatten, ganz in das Gebot, sich unter einander zu lieben, aufgehe. Aus der Beachtung dieser Gebrauchsweise der betreffenden Construction erhellt, daß es unberechtigt ist, Joh. 17, 3 die Identität der beiden Begriffe: „ewiges Leben“ und „Gotteserkenntniß“, ausgesprochen zu finden; es ist hier nur ausgesagt, daß die Gotteserkenntniß ein wesentliches Hauptmoment des ewigen Lebens ist, wie denn auch Niemand Anstoß daran nehmen würde, wenn Christus gesagt hätte: *αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα ἀγαπῶσιν σὲ καὶ ὁ ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*. Daß hier die Erkenntniß genannt ist, hat seinen Grund einerseits in der Tendenz des hohenpriesterlichen Gebetes, andererseits darin, daß sie die nothwendige Vermittelung aller übrigen Momente ist, welche das ewige Leben constituiren, „das wesentliche, die *ζωὴ αἰώνιος* aus sich entfaltende subjective Princip derselben, ihr fortwährender, ewig sich entwickelnder lebendiger Keim und Trieb“ (Meher). — Indem Weiß sagt, daß 17, 3 der Begriff des ewigen Lebens in den der Gotteserkenntniß umgesetzt werde, identificirt er diese beiden Begriffe. Freilich bedient er sich bisweilen solcher Ausdrücke, die einer wirklichen Identificirung entgegenstehen, so wenn er, wie bereits bemerkt ist, sagt, es müsse in der Johanneischen Vorstellung von dem ewigen Leben etwas das Hauptmoment gebildet haben, was schon im Diesseits zu finden ist, oder wenn er von der wahren Erkenntniß sagt, daß sie das Leben in sich trägt, oder wenn er dem §. 208 in der biblischen Theologie die Ueberschrift giebt: „Das ewige Leben und die Gotteserkenntniß“; allein wie ernstlich er es dennoch mit der Identificirung meint, ergiebt sich daraus, daß er nicht nur öfters den einen Begriff ohne Weiteres in den andern umsetzt, sondern auch daraus, daß er das Verhältniß des ewigen Lebens zum sittlichen Leben und zur Seligkeit ebenso bestimmt, wie das der Gotteserkenntniß zu diesen beiden Momenten. Da Weiß unter der Erkenntniß nicht die theoretische Erkenntniß versteht, sondern die das

gesammte Leben bestimmende anschauende Erkenntniß, eine solche Erkenntniß, in der das Object in das innerste Leben des Menschen aufgenommen wird, so hat er allerdings Recht, Sittlichkeit und Seligkeit als die nothwendigen Wirkungen derselben zu betrachten, so daß der Mangel hieran auch den Mangel an jener bekundet; aber aller biblischen und auch der Johanneischen Darstellung entgegen ist es doch, zu sagen, daß Sittlichkeit und Seligkeit die Wirkungen oder Früchte des ewigen Lebens seien. — Die eigenthümliche Auffassung des Begriffes des ewigen Lebens verbindet sich bei Weiß mit einer andern Vorstellung, die gleichfalls der herrschenden Ansicht entgegentritt, nämlich mit der, daß nach der dem Johannes eignen Anschauung der Gläubige schon im Diesseits das ewige Leben in seiner ganzen Vollkommenheit besitze. Zwar giebt Weiß zu, daß der Gläubige auch nach Johannes in der Zukunft etwas Vollkommneres zu erwarten habe, als was ihm das gegenwärtige Leben darbietet, dies Vollkommnere ist aber nach seiner Meinung die Theilnahme an der göttlichen δόξα, die, wie er ausdrücklich sagt, „gar nicht zum ewigen Leben gehört, welches bereits in seiner ganzen Fülle im Diesseits gegeben ist und durch jene Theilnahme an der δόξα nicht mehr geändert oder vervollkommnet werden kann“. Allerdings ist es eine ziemlich verbreitete Ansicht, daß nach der neutestamentlichen Lehre bei gleicher Seligkeit aller Gläubigen doch verschiedene Herrlichkeitsgrade zu unterscheiden seien; allein diese Ansicht ist eine andere als die, welche Weiß in den angegebenen Worten ausspricht, da nach dieser alle Gläubigen außer der Seligkeit noch eine δόξα zu erwarten haben, die zu der Seligkeit hinzukommt, ohne eigentlich mit dieser etwas zu schaffen zu haben, während nach jener Ansicht die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit das Wesen der vollkommenen Seligkeit ausmacht und der Grad der Herrlichkeit sich nur nach der verschiedenen Stellung, welche die Seligen im Himmelreiche einnehmen werden, richtet. — Für die Behauptung, daß die Theilnahme an der göttlichen δόξα ein zu der Seligkeit hinzukommendes, von dieser durchaus zu unterscheidendes Gut sei, läßt sich aus den Johanneischen Schriften keine Beweisstelle anführen; die Stelle 1 Joh. 3, 2 zeugt nicht dafür, da mit dem ὁμοιον εἶναι τῷ Θεῷ der höchste Grad, d. i. die Vollkommenheit, des ewigen Lebens bezeichnet ist. Nur wenn Johannes oder richtiger Christus nach der Darstellung des Johannes wirklich gelehrt hat, daß das ewige Leben in seiner ganzen Fülle bereits im Diesseits gegeben sei, ist die Gottesähnlichkeit nach ihm als etwas von dem ewigen Leben Verschiedenes

zu betrachten. Weiß scheint hinsichtlich dieses Punktes mit sich selbst in Widerspruch zu stehen, denn wie stimmt es mit der eben angeführten Behauptung, wenn er von Stufen der intuitiven oder anschauenden Gotteserkenntniß redet und demnach, da ihm diese Gotteserkenntniß das ewige Leben ist, auch Stufen des ewigen Lebens annehmen muß, deren höchste erst dann erreicht sein kann, wenn Gott angeschaut wird, wie er ist, was nach Weiß für Johannes etwas Zukünftiges, erst mit dem letzten Tage Eintretendes ist, wie Weiß denn selbst sagt: „Dann gehen die Gläubigen in das himmlische Leben ein, wo sie durch das vollkommene Schauen Gottes Gott vollkommen ähnlich werden!“ Diesen Widerspruch will Weiß dadurch lösen, daß er — wie bereits bemerkt — in den Johanneischen Schriften eine doppelte Anschauung unterscheidet, nämlich die, welche Johannes mit den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern theilt, und die, welche ihm allein eigenthümlich ist, und daß Johannes bald aus jener, bald aus dieser heraus redet und den Herrn reden läßt. Ist diese Meinung richtig, dann ziehen sich durch jene Schriften zwei verschiedene Gedankenreihen hindurch, die nicht nur neben einander hergehen, sondern sich auch bisweilen in der seltsamsten Weise in einander verschlingen, wiewohl sie sich, wenn man es genau nimmt, einander ausschließen, indem innerhalb der einen unter der *ζωή* die Gotteserkenntniß, innerhalb der andern dagegen darunter der Inbegriff des zukünftigen messianischen Heils zu verstehen ist, innerhalb jener die Fülle des ewigen Lebens dem Gläubigen schon hier zuertheilt ist, innerhalb dieser das ewige Leben von ihm noch zu erwarten steht. Da nun von Johannes nirgends angedeutet wird, wann er aus der einen und wann er aus der andern Anschauung heraus redet oder den Herrn reden läßt, so ist der geringste Vorwurf, den man ihm machen müßte, der, daß er eine höchst unklare Rede führe. Weiß bemüht sich zwar, ihn gegen diesen Vorwurf dadurch zu schützen, daß er nachzuweisen sucht, wie die eine Vorstellung von der *ζωή αἰώνιος* leicht in die andere übergehen konnte, allein dadurch läßt sich der Vorwurf keineswegs beseitigen, denn entweder war sich Johannes dieses Uebergehens der einen Vorstellung in die andere bewußt oder er war sich dessen nicht bewußt; in jenem Falle hätte er, damit seine Leser ihn richtig verstehen könnten, das Verhältniß dieser beiden Vorstellungen zu einander andeuten müssen, in dem andern Falle aber ist sein eignes Denken ein unklares und verworrenes gewesen. —

Wenn bei Johannes unter der *ζωή* die Gotteserkenntniß zu ver-



stehen ist, so muß dies auch dann der Fall sein, wenn sie Christo oder Gott zugeschrieben wird. Daß dem nun wirklich so sei, sucht Weiß durch die Auslegung der einzelnen betreffenden Stellen darzuthun. Demgemäß erklärt er ἡ ζωή in 14, 6 geradezu durch „Erkenntniß des in Christo offenbarten Gottes“, indem er annimmt, daß Christus sich so nenne, weil die wahre Gotteserkenntniß durch ihn, d. i. durch seine Person und ganze Erscheinung, vermittelt wird, und sich für diese Auslegung auf das dem Begriff ζωή vorausgehende ἡ ἀλήθεια beruft. Allein eben dies zeugt gegen seine Erklärung, nach der ζωή und ἀλήθεια identische Begriffe wären; denn wenn Christus die Selbstoffenbarung Gottes (ἀλήθεια) ist, so ist er dies doch nur dadurch, daß er Gott erkannt hat, d. h. nach Weiß, daß er die ζωή ist. In der Aneinanderreihung von ἀλήθεια und ζωή fände also kein Fortschritt des Gedankens, sondern eine reine Tautologie statt. Diese wird nur vermieden, wenn die ζωή die Frucht der ἀλήθεια ist und Christus sich so nennt, weil er dadurch, daß er die ἀλήθεια ist, sich als das Leben oder als der das Leben Wirkende erweist. — In der Stelle 1 Joh. 5, 20 nimmt Weiß die Worte ἐν τῷ νῷ αὐτοῦ als Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ und bezieht dann das folgende οὗτος natürlich auf τῷ νῷ αὐτοῦ; allein auch bei dieser Fassung liegt in der Stelle kein Beweis dafür, daß das folgende ζωή αἰώνιος die Gotteserkenntniß bezeichnet, denn wenn vorher auch von der Erkenntniß des Wahrhaftigen die Rede ist, so folgt daraus nicht, daß jener Begriff hierauf zu beschränken ist; dagegen spricht vielmehr, daß dann eine reine Tautologie entsteht, indem das, was durch die Hinzufügung von ζωή αἰώνιος ausgedrückt werden soll, schon vorher durch ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν ausgesprochen ist. — Bei der Besprechung der Stelle 1 Joh. 1, 2 bestreitet Weiß die Hypostasirung der ζωή, indem er behauptet, daß mit ζωή nicht der Logos selbst, sondern die Gotteserkenntniß Christi als das Wesentliche, was durch ihn geoffenbart ist, bezeichnet werde. Allein dieser Deutung steht B. 1 entgegen, denn das, was die Apostel nicht nur mit ihren leiblichen Augen gesehen, sondern auch mit ihren Händen betastet haben, kann doch nicht das innere Leben der Person, sondern nur die Person selbst gewesen sein; und nicht minder der sich B. 2 an τὴν ζωὴν τ. αἰών. anschließende Satz: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, denn einerseits weist derselbe auf die in dem Proömium des Evangeliums enthaltene Aussage: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, hin und andererseits ist es doch

eine seltsame Vorstellung, daß die Gotteserkenntniß (Christi) bei dem Vater war; überdies weist das Wort *πατήρ* hier darauf hin, daß mit *ζωή αἰώνιος* der Sohn selbst gemeint ist. Die dem Worte von Weiß zugeschriebene Bedeutung ist im Context durch nichts indicirt. Wenngleich Christus öfters ausspricht, daß seine Gotteserkenntniß aus seinem früheren Zustande, in welchem er das, was er verkündige, beim Vater gesehen und gehört habe, stamme (3, 11. 13; 6, 46; 7, 29; 8, 26. 38; 15, 15), so folgt daraus offenbar nichts für die Bedeutung des Wortes *ζωή* an dieser Stelle, um so weniger, als Christus jene Aussagen über seine Gotteserkenntniß nirgends mit der Beziehung darauf, daß er das Leben sei, thut. Auch aus der Stelle Ev. 5, 26 läßt sich jene Behauptung nicht rechtfertigen, da dem Contexte die specielle Beziehung auf die Gotteserkenntniß durchaus fremd ist. Zwar macht Christus V. 25 das Leben (*ζήσονται*) von dem gläubigen Hören seiner Stimme abhängig, daß der Inhalt seines Wortes aber die Lehre von dem Wesen Gottes sei und daß das Leben in der Erkenntniß hievon bestehe, ist durch nichts angedeutet; auch weist nichts darauf hin, daß unter dem Leben, welches Gott in sich hat und von dem aus er auch dem Sohne gegeben hat, das Leben in sich zu haben, die Selbsterkenntniß Gottes zu verstehen sei. Es darf, um das *ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* richtig zu verstehen, weder das *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται* (V. 17) noch das *ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ* (V. 21), und um das *ἔδωκεν καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* zu verstehen, nicht die hiemit correspondirende Aussage über den Sohn, noch auch das *ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ* (V. 19) und das *ὁ υἱὸς οὗς θελεῖ ζωοποιεῖ* (V. 21) unbeachtet gelassen werden. Je mehr man den ganzen Context ins Auge faßt, desto ungerechtfertigter erscheint die Erklärung von Weiß: „Die Gotteserkenntniß, welche der Vater dem Sohne mittheilt, macht ursprünglich als Gegenstand seines eignen Selbstbewußtseins den Inhalt seines geistigen Lebens aus; aber es liegt in seinem einzigartigen Verhältniß zum Sohne, daß dieses ihm eigne Leben sich eben nur dem Sohne unmittelbar mittheilt, während jede weitere Mittheilung an die Menschen durch diesen vermittelt ist.“ Es läßt sich nicht leugnen, daß die angeführten Stellen nicht die dem Worte *ζωή* von Weiß beigelegte Bedeutung an die Hand geben, daß Weiß sie vielmehr unter der Voraussetzung, daß *ζωή* jene Bedeutung habe, ausgelegt hat. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung ist aber durch seine Auslegung nicht

nachgewiesen. Dies hat er sich selbst auch nicht verhehlt; er sagt vielmehr: „Man wird uns vielleicht zugeben, daß für den, welcher einmal von unserer Auffassung der ζωή ausgeht, sich die eben besprochenen Stellen in unserem Sinne fassen lassen, aber man wird doch den Beweis vermissen, daß sie so gefaßt werden müssen.“ Um nun diesen Beweis zu führen, beruft sich Weiß auf die Stelle Ev. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωή ἦν; allein auch bei der Erklärung dieser Stelle zeigt Weiß mehr, wie sie zu verstehen sei, wenn ζωή die Gotteserkenntniß bezeichnet, als daß er einen genügenden Beweis dafür giebt, daß ζωή jene Bedeutung hat. Wenn er sagt, daß V. 4 sich nicht auf das Vorhergehende zurückbeziehe, so ist das eine unbewiesene Behauptung; denn wenn es auch richtig ist, daß, während V. 3 das Verhältniß des Logos zur gesammten Schöpfung ausspricht, „mit V. 4 die Darlegung seines Verhältnisses zu den Menschen beginnt“, so folgt daraus doch nicht, daß in V. 4 kein von jenem auf dieses überleitender Gedanke enthalten ist, und selbst wenn man zugiebt, daß τὸ φῶς in rein intellectuellem, die ethische Beziehung ausschließendem Sinne zu nehmen ist, so folgt wieder nicht, daß auch ζωή ein rein intellectueller Begriff ist. Da ζωή, was Weiß nicht leugnen kann, nach dem herrschenden Sprachgebrauch nicht = Gotteserkenntniß ist, so durfte Johannes das Wort auch nicht in diesem Sinne gebrauchen, zumal ihm für diesen Begriff andere Wörter zu Gebote standen, wie γνῶσις 2 Kor 2, 14. 10, 5 oder ἐπίγνωσις Kol. 1, 10; 2 Petr. 1, 2; oder wenn er es dennoch wollte, so mußte er sich darüber klar und deutlich erklären; daß dies in der Stelle Ev. 17, 3 nicht geschieht, ist bereits oben nachgewiesen.

Als Resultat einer unbefangenen Betrachtung ergibt sich, daß das Wort ζωή (ζ. αἰών.) bei Johannes keine andere als die demselben ursprünglich zukommende Bedeutung hat; der Ausdruck bezeichnet eben das, was er sagt, nämlich „Leben“, nur daß dieses Leben, sofern darunter das Wesen Gottes und Christi oder das Heil, welches Christus den Seinen als ewiges Besizthum zuertheilt, verstanden wird, in seiner höchsten Potenz gedacht ist. Die Momente, welche das geistige Leben überhaupt in sich faßt (Gefühl, Erkenntniß und Wille), eignen auch jenem göttlichen Leben, nur natürlich nicht in zeitlich-beschränkter, sondern ewig-absoluter Weise, wie denn Johannes dem entsprechend, wie früher nachgewiesen ist, als die Momente der ζωή αἰώνιος die χαρὰ καὶ εὐφροσύνη (Seligkeit), die ἀλήθεια und die

δικαιοσύνη und als das innerste Wesen der letzteren die ἀγάπη, welche auch die beiden ersten Momente in sich faßt, aufführt.

Wir wenden uns jetzt zu dem Begriff πιστεύειν, da, wie bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, so auch bei Johannes der Glaube als das einzige Mittel bezeichnet wird, durch welches Christus dem Menschen die ζωή (ζ. αἰών.) mittheilt. Als allgemein zugestanden kann es gelten, daß durch das Wort πιστεύειν im Neuen Testament niemals ein unsicheres Meinen, sondern immer eine zweifellose Gewißheit oder sichere Zuversicht bezeichnet wird, und zwar eine solche, die nicht Resultat eines logischen Processes ist, sondern die auf einem unmittelbaren Eindruck beruht, den das Object des Glaubens auf den Geist des Menschen hervorbringt, so daß er von der Wahrheit desselben nicht minder fest überzeugt ist, wie von seinem eignen Leben. — Wie in der classischen Gärctät, so hat πιστεύειν auch im Neuen Testament die beiden Bedeutungen: „vertrauen“ und „für wahr halten, überzeugt sein“. Man könnte nun denken, daß es bei der Beziehung auf eine Person immer die erstere, bei der Beziehung auf eine Aussage immer die zweite Bedeutung habe; dies ist jedoch nicht der Fall, denn einerseits kann πιστεύειν — auf eine Person bezogen — auch heißen „dieselbe für das halten, wofür sie gehalten sein will“ oder — auf ein von ihr ausgesprochenes Wort bezogen — „dieses Wort für wahr halten“; und andererseits kann auch eine Aussage Object des Vertrauens sein, wenn sie nämlich eine Verheißung enthält, auf deren Erfüllung man sich vertrauensvoll verläßt. — Wir wollen nun zunächst die Gebrauchsweise des Wortes in den Nicht-johanneischen Schriften ins Auge fassen. Bei Matthäus hat das Wort beide Bedeutungen; die Bedeutung „für wahr halten“ oder „überzeugt sein“ hat es 9, 28 in der Frage Christi an die Blinden: πιστεύετε, ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; ebenso 21, 26. 32. 24, 23. 26; dagegen hat es 21, 22 (πάντα ὅσα ἐὰν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήψετε) die Bedeutung des Vertrauens, nämlich zu Gott, an den das Gebet gerichtet ist; so auch 8, 13. Auch bei Markus kommt es in beiden Bedeutungen vor, in der erstern 11, 31. 16, 13, in der andern 5, 36 (μὴ φοβοῦ, μόνον πίστετε), 9, 23. 24; 11, 23. 24. Bei Lukas überwiegt die Bedeutung des Fürwahrhaltens (vergl. 1, 20. 45. 8, 12. 13. 20, 5. 22, 67. 24, 25); nur in der Stelle 8, 50 hat es die Bedeutung des Vertrauens. — Dasselbe ist der Fall in der Apostelgeschichte; hier sind für die erstere Bedeu-



tung des Wortes namentlich die Stellen 8, 12 (*ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ*), 9, 26. 13, 12. 41. 24, 11. 26, 27 bezeichnend. Zu bemerken ist, daß sich bei den Synoptikern *πιστεύειν* meistens auf etwas Einzelnes, Specielles (auf einen bestimmten Ausspruch oder eine specielle Thatsache) bezieht und nur an wenigen Stellen (Matth. 18, 6. 27, 42; Mark. 9, 42 (lies *πιστευόντων*), 15, 32. 16, 16) zur Bezeichnung des gläubigen Verhaltens zu Christus überhaupt gebraucht wird. In der Apostelgeschichte findet dagegen das umgekehrte Verhältniß statt; hier wird nicht nur das gläubige Verhalten zu Christus durch *πιστεύειν* (absolut 5, 14. 13, 12 ff., cum dativo: *τῷ κυρίῳ*, 18, 8; cum *εἰς* 10, 43 ff., cum *ἐπί* cum acc. 9, 42. 11, 17 ff.) ausgedrückt, sondern die Gläubigen werden auch einfach *οἱ πιστεύοντες* und *οἱ πεπιστευκότες* genannt; der Ausdruck *οἱ πιστοί* findet sich nur 10, 45 (vergl. auch 16, 1. 15). —

Was das Wort *πίστις* betrifft, so hat dasselbe bei den Synoptikern fast nur die Bedeutung des Vertrauens zu der Wundermacht Jesu (auch Gottes); als Bezeichnung des Glaubens an Jesus überhaupt findet es sich nur bei Lukas 18, 8. 22, 32, auch wohl 17, 5; in der Apostelgeschichte dagegen kommt es in jener Bedeutung nur 14, 9 vor; sonst bezeichnet es immer den Glauben an Jesus, indem es meist absolut steht und nur an einigen Stellen die Beziehung auf Christus angegeben ist; 3, 16: *τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*; 20, 21: *ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν* (so auch 24, 24. 26, 18). Wo *πιστεύειν* und *πίστις* bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte den Glauben an Jesus bezeichnen, haben diese Ausdrücke nicht bloß die Bedeutung des Föhrwahrhaltens (nämlich, daß Jesus der verheißene Messias ist), sondern zugleich des Vertrauens zu Jesus (nämlich, daß er als Messias die Heilsverheißungen erfüllen wird), welches das Sich-Anschließen an ihn involvirt. —

Von Paulus wird *πιστεύειν* meistens zur Bezeichnung des Glaubens an Christus überhaupt gebraucht, gewöhnlich ohne jede nähere Bestimmung; bisweilen wird diese jedoch hinzugefügt, und zwar entweder durch die Präposition *εἰς* (Röm. 10, 14; Gal. 2, 16; Phil. 1, 29) oder durch *ἐπί* cum dat. (1 Tim. 1, 16; vergl. auch Röm. 9, 33. 10, 11) oder im einfachen Dativ (2 Tim. 1, 12). — Bisweilen bezieht sich auch bei ihm *πιστεύειν* auf etwas Einzelnes, eine Thatsache, eine Aussage oder dergleichen; construiert mit *ὅτι* Röm. 6, 8. 10, 9; 1 Thess. 4, 14; mit dem Dativ 2 Thess. 2, 11. 12

(Röm. 10, 16); mit dem Accusativ 1 Kor. 13, 7 und mit dem Infinitiv Röm. 14, 2; das Object ist dabei immer ein Moment des christlichen Glaubens; nur 1 Kor. 11, 18 steht πιστεύειν ohne religiöse Beziehung. Es läßt sich nicht leugnen, daß πιστεύειν bei Paulus vorzugsweise den Begriff des Vertrauens ausdrückt; wo es mit *ὅτι* construirt ist, bedeutet es zwar so viel als „für wahr halten“, aber in einem die Beziehung des Vertrauens nicht aus-, sondern einschließenden Sinn; in der Stelle 2 Thess. 2, 11. 12 kann πιστ. τῷ ψεύδει, τῇ ἀληθείᾳ entweder „die Lüge, die Wahrheit für wahr halten“, oder — was jedenfalls vorzuziehen ist — „der Lüge, der Wahrheit vertrauen“ heißen. Daß Paulus als das innerste Wesen des Glaubens an Christus nicht ein bloßes Fürwahrhalten oder Ueberzeugtsein von der Wahrheit des von ihm zeugenden Evangeliums, sondern das mit ihm in innere Lebensgemeinschaft setzende Vertrauen zu ihm, als dem Heiland, der für uns gestorben und auferstanden ist, denkt, geht aus dem Zusammenhange seiner Lehre hervor; dafür zeugt auch der Ausdruck πιστεύειν καρδίᾳ (ἐν τῇ καρδίᾳ) Röm. 10, 9. 10, so wie insbesondere die Stelle Gal. 2, 20. — Demgemäß ist auch der Begriff πίστις bei Paulus aufzufassen, sei es, daß das Wort absolut steht oder durch einen Zusatz näher bestimmt ist, als: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22; Gal. 2, 16. 3, 22), τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (Gal. 2, 20), τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27), ἀληθείας (2 Thess. 2, 12), π. ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ (Ephes. 1, 15), ἡ π. ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1 Tim. 3, 13; 2 Tim. 3, 15), ἡ εἰς Χριστὸν πίστις (Kol. 2, 5), ἡ π., ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον (Philem. 5); eigenthümlich ist der Ausdruck ἡ πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτόν (Kol. 2, 12), wo τῆς ἐνεργείας als objectiver Genitiv zu fassen ist; der Ausdruck ἡ πίστις ἡ πρὸς τὸν Θεόν (1 Thess. 1, 8) erklärt sich aus dem Gegensatz gegen das Heidenthum (B. 9: ἐπιστρέψατε πρὸς τὸν Θεόν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ); er konnte dem Apostel als Bezeichnung des specifisch christlichen Glaubens dienen, weil Gott sich als der Θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός durch die Sendung seines Sohnes erwiesen hat. Bezeichnet schon das Wort πίστις niemals das bloße Fürwahrhalten, so wird durch diese verschiedenen Näherbestimmungen der Begriff des Vertrauens noch mehr markirt; dies ist auch der Fall bei dem Ausdruck ἡ πίστις τοῦ εὐαγγελίου (Phil. 1, 27), da dem Apostel das Evangelium eine δύναμις τοῦ Θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm. 1, 16) ist. —

Von den übrigen neutestamentlichen Schriften sind noch der Brief des Jakobus und der Hebräerbrieff besonders zu beachten. In dem ersteren kommt das Wort *πιστεύειν*, außer in dem alttestamentlichen Citat: *ἐπίστευσεν Ἀβραάμ τῷ Θεῷ* (2, 23), nur 2, 19 vor: *οὐ πιστεύεις, ὅτι εἰς ὁ Θεός ἐστιν· καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ ᾠρίσσουν;* daß das Wort hier nur die Bedeutung des Fürwahrhaltens hat, versteht sich von selbst. Wie steht's nun aber mit dem Worte *πίστις*? In dem Abschnitte 2, 14—26 setzt Jakobus bekanntlich auseinander, daß eine *πίστις*, welche keine *ἔργα* hat, etwas Todtes ist, was die Menschen nicht rechtfertigen, d. h. ihnen im Gerichte nicht die Freisprechung von ihren Sünden verschaffen kann. Hier scheint *πίστις* nur im intellectuellen Sinne zu stehen, zumal dabei als Object des Glaubens *ὅτι εἰς ὁ Θεός ἐστιν* genannt ist. Allein es ist wohl zu beachten, daß die Gegner, gegen welche Jakobus polemisiert, nicht eine falsche Erkenntniß, sondern ein falsches Vertrauen hatten, nämlich das Vertrauen, daß sie im Gerichte durch Christus gerechtfertigt werden würden, obgleich sie der christlichen Werke entbehrten. Daraus erhellt, daß die *πίστις*, die in ihnen war, nicht des Vertrauens ermangelte, sondern nur ein unberechtigtes Sichverlassen auf Christus war, weil sie Christus — trotz ihres Vertrauens auf ihn — nicht als Princip eines neuen Lebens in sich aufgenommen hatten. Daß bei Jakobus die *πίστις* das Moment des Vertrauens in sich hat, erhellt aus 1, 6 und 5, 15, wo er die Erhörung des Gebetes von der *πίστις* abhängig macht. In den Stellen 1, 3 und 2, 1 wird die *πίστις* überhaupt als charakteristisches Merkmal der Christen genannt.

Im Hebräerbrieff findet sich das Wort *πιστεύειν* nur zweimal, nämlich 4, 3, wo die Christen als *οἱ πιστεύσαντες* bezeichnet werden, und 11, 6, wo der Satz, daß es unmöglich sei, Gotte *χωρὶς πίστεως* zu gefallen, durch die Worte: *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ, ὅτι ἐστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*, begründet wird; stände hier bloß das erste Glied (*ὅτι ἐστιν*), so würde *πιστεύειν* das bloße Fürwahrhalten bezeichnen; aus der Hinzufügung des zweiten Gliedes aber erhellt, daß der Begriff des Wortes das Moment des Vertrauens in sich einschließt. Daß dieses dem Worte *πίστις* wesentlich inhärrt, erhellt aus der Definition, die der Verfasser 11, 1 giebt. Zwar bezeichnet *πίστις* hier nicht speciell den christlichen Glauben, weshalb auch das specifisch Christliche in der

Definition nicht hervorgehoben wird, aber es wird durch sie doch das Wesen des Gattungsbegriffes angegeben, das auch dem christlichen Glauben als einer besondern Species eignet. In der ersten Begriffsbestimmung: ἐπιζομένων ὑπόστασις, ist ὑπόστασις nach dem Sprachgebrauch der Schrift (vergl. LXX Ps. 39, 8; Ezech. 19, 5; Ruth 1, 12; 2 Kor. 9, 4. 11, 17) = „Zuversicht“ zu nehmen, so daß dadurch dem Begriff πίστις deutlich das Moment des Vertrauens — nämlich des Vertrauens zu Gott, daß durch ihn die Hoffnung werde erfüllt werden — zugeschrieben wird. Durch die Hinzufügung der zweiten Bestimmung: πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, wird die erstere dahin erweitert, daß der Glaube nicht bloß auf das noch Zukünftige zu beschränken, sondern auch auf das Gegenwärtige, was unsichtbar ist, zu beziehen sei. Auf Grund dieser Erweiterung heißt es gleich darauf: πίστει νοοῦμεν κατηγορεῖσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ; doch wiegt, wie die darauf folgenden Exempel von dem Glauben der Gerechten des Alten Testaments zeigen, bei dem Verfasser die erstere Bestimmung vor, denn das charakteristische Wesen der πίστις derselben ist das feste, zuversichtliche Vertrauen auf den lebendigen Gott, welches allerdings die Ueberzeugung von seinem Dasein und der Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen voraussetzt. Daß der Verfasser als wesentliches Moment der πίστις das Vertrauen betrachtet, erhellt auch aus 6, 1, wo das Wort mit ἐπί construirt, und aus 6, 12, wo es mit μακροθυμία aufs engste verbunden ist.

Als Resultat der angestellten Untersuchung ergibt sich, daß der Begriff des Glaubens, des πιστεῖν und der πίστις, im Neuen Testament fast ausschließlich als ein dem religiösen Gebiete des Lebens angehöriger Begriff gebraucht und demnach auf göttliche Dinge bezogen wird, daß ferner, während πίστις fast ausnahmslos das Verhältniß des Vertrauens ausdrückt, πιστεῖν auch öfters gebraucht wird, um den Begriff des Fürwahrhaltens auszudrücken, namentlich wenn es auf Einzelnes bezogen wird, und zwar bisweilen so, daß das Moment des Vertrauens dabei ganz zurücktritt, aber nicht selten so, daß sich diese Beziehung mit jener andern eng verknüpft. Wo jene Ausdrücke in absoluter Weise gebraucht werden, um den Glauben an Christus überhaupt zu bezeichnen, darf ihnen der Begriff des Vertrauens nicht abgesprochen werden.

Wir wenden uns nun zu der Frage, welche Bedeutung πιστεῖν in den Johanneischen Schriften habe. In der Construction des Wortes



findet sich bei Johannes keine nur ihm eigenthümliche Gebrauchsweise; wie bei Paulus, so kommt auch bei ihm das Wort sowohl absolut als auch construirt mit dem Dativ (der Person und der Sache), mit der Präposition *εἰς* und mit *ὅτι* vor; in der Stelle Ev. 3, 15 findet sich statt der lect. rec. *ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν* in B die Lesart *ἐν αὐτῷ* (Tisch.) und in A die Lesart *ἐπ' αὐτόν*. Während aber bei Paulus in *πιστεύειν* das Moment des Vertrauens das „durchherrschende“ ist, scheint bei Johannes, wie sich nicht leugnen läßt, das des Fürwahrhaltens oder der Ueberzeugung vorzuherrschen. Dies ist am sichtlichsten bei der so oft vorkommenden Construction mit *ὅτι*. Der durch *ὅτι* angeknüpfte Satz bezieht sich, außer Ev. 9, 18, wo *πιστεύειν* keine religiöse Beziehung hat, immer auf die Person Jesu, indem entweder Jesus eine Aufforderung zur Anerkennung seiner eigenthümlichen Dignität und seines Verhältnisses zu Gott als seinem Vater ausspricht (so 11, 42. 17, 21: *ὅτι σὺ με ἀπέστειλας*; 16, 27: *ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον*, ebenso 17, 8. 14, 10: *ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐστιν*), oder Andere ein dem entsprechenden Bekenntniß von ihm ablegen; vergl. 6, 69. 11, 27. 16, 30, auch 20, 31. Vergleicht man nun Aussagen wie 1 Joh. 5, 1: *πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται*, und B. 5: *τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ*; in denen offenbar das Grundwesen des Christenthums ausgesprochen ist, so liegt die Folgerung nahe, daß dieses dem Johannes in der Anerkennung oder dem Fürwahrhalten der Wahrheit, welche in dem mit *ὅτι* angeknüpften Satze ausgedrückt ist, besteht. Dieselbe Bedeutung hat *πιστεύειν*, wenn es mit dem Dativ construirt ist; hier läßt sich das Wort am besten durch „Glauben schenken“ wiedergeben, sei es nun, daß es sich auf eine redende Person oder auf die Aussage, welche sie thut, bezieht und also entweder so viel ist als: die Ueberzeugung haben, daß die betreffende Person die Wahrheit spricht, oder: das vernommene Wort für ein wahres halten; vergl. einerseits die Stellen 5, 38. 46. 6, 30. 8, 31. 45, andererseits die Stellen 2, 22. 4, 50. 5, 38. 46. 47. 12, 18 u. a. Zwar kann *πιστεύειν τινί* auch heißen „Jemanden vertrauen“, der Zusammenhang der Stellen aber, in denen diese Construction bei Johannes vorkommt, zeigt, daß *πιστεύειν* auch bei ihr im Sinne des Fürwahrhaltens zu nehmen ist; vgl. vornehmlich 5, 46: *εἰ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί, — — εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γραμμασιν οὐ πιστεύετε,*

πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύετε; Eigenthümlich ist der 1 Joh. 3, 23  
 vorkommende Ausdruck πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ  
 Χριστοῦ; nach der Analogie der eben erwähnten Stellen liegt es  
 nahe, auch in dieser Phrase dem πιστεύειν dieselbe Bedeutung zu-  
 zuschreiben und sie demnach zu erklären: die Ueberzeugung hegen, daß  
 Jesus mit Recht den ihm hier beigelegten Namen trägt; der Zu-  
 sammenhang zwingt nicht dazu, πιστεύειν hier in der Bedeutung des  
 Vertrauens zu nehmen. Einmal findet sich der Accusativ mit πιστεύειν  
 verbunden, 11, 26 in der an Martha gerichteten Frage: πιστεύεις  
 τοῦτο; wo es offenbar auch = „für wahr halten“ ist. Was die Con-  
 struction mit εἰς betrifft, wobei Christus unter verschiedener Bezeich-  
 nung das Object ist, so ist schon bemerkt worden, daß, wenn Paulus  
 sich dieses Ausdruckes bedient, unter πιστεύειν das vertrauensvolle  
 Sich-Anschließen an Christus zu verstehen sei. Es fragt sich, ob das-  
 selbe bei Johannes der Fall ist. Faßt man die Stelle 1 Joh. 5, 9. 10  
 ins Auge, so sieht man, daß Johannes den Ausdruck πιστεύειν εἰς  
 τὴν μαρτυρίαν (τοῦ Θεοῦ) gleichbedeutend mit λαμβάνειν τὴν μαρ-  
 τυρίαν gebraucht, daß jenes also so viel ist als „sich zu dem Zeugniß  
 Gottes gläubig, d. h. dasselbe als ein wahres anerkennend, verhalten“. Da  
 nun hier das πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ als der tatsäch-  
 liche Beweis für das πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν (τοῦ Θεοῦ) markirt  
 wird, so wird, bei der gleichen Construction, mit jener Phrase die  
 Anerkennung dessen, der der Sohn Gottes ist, als solchen (d. i. die  
 Ueberzeugung, daß Jesus der Sohn Gottes ist) bezeichnet sein. Auf  
 dasselbe Resultat führt die Betrachtung der Stelle Ev. 8, 30. 31.  
 Nachdem in dem Vorhergehenden erzählt worden, wie Jesus von sich  
 selbst gezeugt, heißt es B. 30: ταῦτα οὖν λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν  
 εἰς αὐτόν, und gleich darauf: ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπι-  
 στευκότας αὐτῷ; die hier genannten πεπ. αὐτῷ sind offenbar jene,  
 von denen es heißt, daß sie ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν; so sind hier die  
 Ausdrücke πιστ. αὐτῷ und πιστ. εἰς αὐτόν synonym gebraucht; über-  
 dies aber zeigt auch der weitere Zusammenhang, daß das πιστ. εἰς  
 αὐτόν nicht in dem Paulinischen Sinne zu verstehen sei, indem Jesus  
 sie gleich darauf nur dazu ermahnt, daß sie ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ  
 bleiben, d. i. in der Anerkennung seines Wortes als des Wortes  
 der Wahrheit verharren sollen. Auch 11, 45 ist das πιστ. εἰς αὐτόν  
 nicht anders zu verstehen, da das πολλοὶ — — ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν  
 auf die vorhergegangene Aussage Jesu, B. 42: ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι

$\sigmaὺ \muὲ ἀπέστειλας$ , zurückblickt. Hieraus geht deutlich hervor, daß in der betreffenden Phrase die Präposition  $\epsilonἰς$  einfach die Richtung auf Jesus (nicht „das Eingehen in Jesus, welches bei der vertrauensvollen Hingabe des Herzens an ihn stattfindet“) bezeichnet, so daß sie zu erklären ist = „sich in Bezug auf Jesus gläubig verhalten“, was dadurch geschieht, daß man sein Selbstzeugniß als ein wahres anerkennt. Der Ausdruck an sich scheint also das Moment des Vertrauens nicht nothwendig in sich zu schließen; aber es fragt sich, ob dieses Moment, wo jene Phrase bei Johannes vorkommt, ausgeschlossen zu denken ist. Dies ist es, was Weiß entschieden behauptet; er sagt geradezu, daß man durchaus „keine Berechtigung habe, die stehende Formel des  $\piιστεῦειν \epsilonἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ$  oder  $\epsilonἰς αὐτόν$  und im Munde Christi  $\epsilonἰς ἐμὲ$  anders zu fassen als von der Ueberzeugung davon, daß der, an welchen man glaubt, das wirklich oder in Wahrheit ist, was er sein will“. Nach Weiß hat also  $\piιστεῦειν$  bei Johannes nicht die Bedeutung „vertrauen“, sondern nur die Bedeutung „für wahr halten“. Nur an einer Stelle erklärt Weiß das Wort anders; aus exegetischen Gründen sieht er sich nämlich veranlaßt, Ev. 14, 1 dem  $\piιστεῦειν$  die Bedeutung, die er ihm sonst abspricht, beizulegen; hier, sagt er, könne das  $\piιστεῦετε \epsilonἰς τὸν Θεόν$  im Gegensatz zu dem vorausgehenden  $μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία$  nur von dem zuversichtlichen Gottvertrauen, das die Unruhe des Gemüthes beschwichtigt, verstanden werden. Zwar meint nun Weiß, gerade hier zeige sich wieder die ganze Eigenthümlichkeit der Johanneischen Fassung dieses Begriffes darin, daß das Vertrauen auf Christus sofort wieder V. 2 auf sein Wort bezogen und in die Ueberzeugung von der Untrüglichkeit desselben umgebogen werde; dagegen aber ist zu bemerken, daß Christus in dem  $καὶ \epsilonἰς ἐμὲ \piιστεῦετε$  jedenfalls das Vertrauen der Jünger zu ihm — zu seiner Person — in Anspruch nimmt, und sodann, daß V. 2 ein  $\piιστεῦειν τῷ λόγῳ μου$  nicht erwähnt ist, daß Jesus vielmehr in dem Folgenden seinen Jüngern eine Zusage macht (nämlich die, daß er ihnen die Stätte bereiten, wieder zu ihnen kommen und sie zu sich nehmen werde, damit sie da seien, wo er sei) und also fordert, daß sie das Vertrauen zu ihm hegen sollen, er werde diese seine Zusage nicht unerfüllt lassen. läßt es sich nun nicht leugnen, daß  $\piιστεῦειν$  an dieser Stelle einen reicheren Inhalt als den des bloßen Fürwahrhaltens hat, so muß zugegeben werden, daß dasselbe auch an andern Stellen der Fall sein

kann. Und so ist es wirklich, zunächst schon in V. 29 desselben Capitels. Diese Stelle ist der vorher besprochenen sehr ähnlich; auch hier geht die Mahnung: *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, μηδὲ δειλιάτω*, voraus, die sich gleichfalls auf den entmuthigenden Eindruck, den der Tod Jesu bei seinen Jüngern hervorzubringen drohte, bezieht; Jesus ermahnt dieselben, sich darüber nicht zu beunruhigen, indem er sie auf den Segen, den sein Tod schaffen werde, hinweist. In diesem Gedankenzusammenhange ist in den Worten *καὶ νῦν εἰρηκα ὑμῖν, πρὶν γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύητε*, das *πιστεύητε* offenbar nicht bloß von „der rechten Glaubensauffassung des Todes Christi als seines Hinganges zum Vater“ (Meher), sondern von der vertrauensvollen Zuversicht, welche seine Jünger zu ihm bei seinem Tode hegen sollten, zu verstehen. Konnte doch auch der Hingang Jesu zu seinem Vater für die Jünger nur dadurch etwas Tröstliches sein, daß derselbe ihnen die Bürgschaft für die Erlangung des Heils, welches sie von ihm erwarteten, war. — Von fast noch größerer Bedeutung für die richtige Auffassung des *πιστεύειν* bei Johannes ist die Stelle Ev. 3, 14—16. Jesus vergleicht hier sein Erhöhtwerden — womit seine Kreuzigung gemeint ist — mit dem Erhöhtwerden der Schlange in der Wüste, und zwar in Bezug auf den Segen, der daran geknüpft ist, und das nothwendige Verhalten derer, die dieses Segens theilhaftig werden wollen. Wenn es nun 4 Mos. 21, 9 heißt: *הָרַבִּי וְהָאֵלֶּיךָ*, der genas, so ist unter diesem *הָרַבִּי וְהָאֵלֶּיךָ* offenbar das vertrauensvolle Hinschauen auf die Schlange zu verstehen. Demgemäß muß, wenn die Vergleichung nicht ihres Nerven beraubt werden soll, in den Worten, mit denen Jesus den Zweck seines Erhöhtwerdens angiebt: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν* (i. e. *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) *ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, das *πιστεύειν* εἰς nothwendig auch das Moment des Vertrauens in sich fassen. Zwar liest Tisch. VII nach cod. B nicht *εἰς αὐτόν*, sondern *ἐν αὐτῷ*, und Weiß verbindet dieses nicht mit *πιστεύων*, sondern mit *ἔχῃ ζ. αἰών.*, allein dadurch wird in der Sache nichts geändert; *πιστεύειν* behält bei dieser Lesart und dieser Construction dieselbe Bedeutung, die ihm bei der lect. rec. zugeschrieben werden muß. Ist nun hier unter dem *πιστεύειν* nothwendig eine solche Anerkennung Jesu zu verstehen, welche das Vertrauen zu ihm in sich faßt, daß er in uns das ewige Leben schafft, so kann es auch in den folgenden Versen nicht anders sein, da ja nicht nur der enge Zusammenhang mit dem Vorhergehenden durch das γάρ V. 16 und



V. 17 markirt, sondern in dem *πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν* V. 16 das *πᾶς ὁ πιστεύων* des 15. Verses offenbar wieder aufgenommen wird; dasselbe ist V. 18 der Fall; daraus aber folgt, daß, wenn es in diesem Verse heißt: *ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κρίνεται*, als das Subject nur ein Solcher zu denken ist, der die Zuversicht in sich trägt, daß er in Jesu, d. i. in der Gemeinschaft mit ihm, die *σωτηρία* besitzt und dem göttlichen Gericht entnommen ist. So zwingt also der Gedankenzusammenhang dazu, in dieser ganzen Stelle dem *πιστεύειν* das Moment zuzuschreiben, welches ihm nach Weisß nur in der Stelle 14, 1 inhäriren soll. Ist aber dies der Fall, so wird es auch in andern Stellen, wo dem *πιστεύειν εἰς αὐτόν* derselbe oder ein ähnlicher Segen wie hier zugesprochen wird, nicht anders sein, wenngleich der Zusammenhang darauf nicht so bestimmt hinweist, wie es hier geschieht. Im Lichte dieser Stelle muß man demnach mit Cremer (Wörterbuch der newtestamentlichen Gräcität s. v. *πιστεύω*) sagen, es sei nicht zu leugnen, daß mit dem Begriff der (zunächst doch immerhin formalen) Anerkennung dem Johanneischen Begriff des Glaubens nicht völlig Genüge geschieht. Wenn Cremer nun als das hinzuzunehmende Moment das des „Anhangens“ nennt und daraus das Hinübergreifen in den Begriff des Vertrauens erklärt, so möchten wir dagegen bemerken, daß jenes Moment eben das des Vertrauens ist und daß das Anhängen erst durch das in und mit der Anerkennung gesetzte Vertrauen zu Jesus bedingt ist. Doch auch dies Resultat genügt noch nicht. Es ist nämlich nicht zutreffend, wenn man sagt, das Wort *πιστεύειν* werde, wie sonst, so auch bei Johannes öfters so gebraucht, daß sich mit dem Begriff des Fürwahrhaltens oder der Anerkennung der des Vertrauens verknüpft; denn gerade dieser Begriff des Vertrauens ist es, der jenem Worte ursprünglich eignet. Da dieser Begriff aber jenen nothwendig involvirt, indem es kein Vertrauen ohne ein Fürwahrhalten oder Anerkennen giebt, so konnte es geschehen, daß dieser letztere Begriff in der Gebrauchsweise des Wortes *πιστεύειν* bisweilen den des Vertrauens mehr oder weniger zurückdrängte, so daß wir da, wo dasselbe in der Bedeutung des Fürwahrhaltens vorkommt, eine Abschwächung des ursprünglichen Begriffes zu erkennen haben. Ist es nun auch dem Johannes eigenthümlich, das Wort öfters in der abgeschwächten Bedeutung zu gebrauchen, so darf doch nicht behauptet werden, daß bei ihm die ursprüngliche Bedeutung

des Vertrauens von der des Fürwahrhaltens gänzlich absorbirt sei. Dies ist selbst dann nicht der Fall, wenn er πιστεύειν mit ὅτι construirt, zumal dann nicht, wenn der mit ὅτι angehängte Satz eine Aussage über die Dignität Jesu ist. Das wirkliche πιστεύειν, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes ist, findet nämlich nur dann statt, wenn man das Vertrauen zu ihm hat, daß er das Heil bringt, welches man von dem Messias oder dem Sohne Gottes zu erwarten berechtigt ist. Ueberdies aber ist zu beachten, daß es überall kein religiöses Glauben oder Fürwahrhalten giebt, welches ohne Vertrauen ist. Eine Ueberzeugung von Gott ist offenbar nur dann eine religiöse, wenn sie die Hinwendung des Gemüths zu Gott in sich schließt, die sich ohne Vertrauen zu ihm gar nicht denken läßt. Dasselbe gilt natürlich von der Anerkennung Jesu oder von der Gewißheit, daß er wirklich der ist, als den er sich selbst bezeichnet. Wenn nun Johannes sich des Ausdrucks πιστεύειν oft so bedient, daß das Moment des Fürwahrhaltens vorwiegt, so hat das bei ihm darin seinen Grund, daß er die Anerkennung Jesu in der ihm eignen Dignität als den wesentlichen Grundstein des christlichen Lebens markiren will, nicht aber darin, daß er das Vertrauen zu Jesus, wodurch das innere Sich-Anschließen an ihn bedingt ist, als ein Moment betrachtet, welches dem Begriff πιστεύειν an sich fremd wäre und das als ein anderes zu dem πιστεύειν noch hinzukommen müßte. Wäre das Letztere der Fall, so müßte Johannes für dieses Vertrauen, das ja ein wesentliches Moment des christlichen Lebens ist, auch ein besonderes Wort haben; ein solches findet sich jedoch bei ihm nicht. Daß aber das Vertrauen zu Jesus wirklich ein wesentliches Moment des christlichen Lebens sei, läßt sich nicht in Abrede stellen, um so weniger, als Jesus den Zweck seiner Erscheinung nicht mit dieser seiner Erscheinung selbst schon erfüllt hat, sondern erst dadurch erfüllt, daß er der Welt das ewige Heil vermittelt, zu welchem seine zeitliche Erscheinung den Grund legte. Jesus selbst weist bei Johannes beständig von seiner zeitlichen Wirksamkeit hinaus auf seine zukünftige Wirksamkeit; darum erkennt ihn auch nur derjenige wirklich als den an, der er ist und als den er sich bezeichnet, der die Zuversicht zu ihm hegt, daß er das erfüllen wird, was er verheißen hat. — So sehr Weiß dem auch widerstrebt, dem πιστεύειν bei Johannes das Moment des Vertrauens zuzuschreiben, so zwingt doch seine eigne Darstellung der Johanneischen Lehrauffassung dazu, das Vertrauen als ein wesentliches Moment an-

zuerkennen. Denn wenn nach Weiß „Christum erkennen“ bei Johannes so viel heißt als „Christum (das Object des Erkennens) in das Geisteswesen als bestimmende Macht aufnehmen“, so kann Johannes sich nicht verhehlt haben, daß ein solches Aufnehmen Christi nur dann möglich und gerechtfertigt ist, wenn man das Vertrauen zu ihm hegt, er werde uns, wenn wir uns von ihm bestimmen lassen, auch wirklich das Heil — das ewige Leben (mag dieses nun so oder so näher bestimmt werden) —, welches wir von ihm erwarten, zu Wege bringen. — Wie kommt nun Weiß zu der eigenthümlichen Beschränkung des Begriffs *πιστεύειν* bei Johannes, nach welcher demselben nur die Bedeutung der bloßen Ueberzeugung zugesprochen und die Bedeutung des Vertrauens abgesprochen wird? Der Grund davon liegt, wie ich glaube, vornehmlich darin, daß bei ihm die objective Wirksamkeit Christi nicht zu ihrem Rechte kommt, daß er das was Christo selbst gehört, auf die subjective Erkenntniß von ihm überträgt. Zwar sucht sich Weiß dagegen zu verwahren, daß er durch das Einmischen der Erkenntniß den kräftigen Realismus der Johanneischen Vorstellung abschwäche, allein es fehlt doch viel daran, daß er bei seiner Entwicklung die Johanneische Vorstellung von der persönlichen Wirksamkeit Jesu wirklich zu Grunde legt; er beschreibt den Proceß der christlichen Lebensgestaltung nach Johannes vielmehr so, als wäre nach ihm nicht sowohl der lebendige Christus selbst, sondern vielmehr die Erkenntniß von Christus der Ausgangspunkt. Dieser Fehlgriß ist es, der auf seine exegetische Ausführung trübend einwirkt. Die Fehlsamkeit derselben mag hier noch in Kurzem aufgewiesen werden. Wenn Weiß von der Voraussetzung ausgeht, daß *πιστεύειν*, wenn mit dem Dativ der Person verbunden, nur die Ueberzeugung bezeichne, die man von der Wahrheit dessen hat, was dieselbe aussagt, so ist diese Voraussetzung eine irrige, da *πιστεύειν τινί* mindestens ebenso wohl „auf Jemanden sein Vertrauen setzen“ heißen kann. Weiß hätte nachweisen müssen, daß es bei Johannes diese Bedeutung, die es bei den Profanscribenten so oft hat, niemals habe oder daß, wenn Johannes es in diesem Sinne nicht gebraucht, er damit eine reine, das Vertrauen ausschließende Ueberzeugung meine. Wenn Weiß ferner sagt, die Construction mit *ὅτι* werde nur da gebraucht, wo „es sich um eine Thatsache, einen Satz oder eine Aussage handelt, bei der es sich nur um ihre Wahrheit oder Unwahrheit handeln kann“, so hat er es unterlassen, auf die Beschaffenheit des in dem durch *ὅτι*

angeknüpften Satze enthaltenen Gedankens näher einzugehen, um daraus nachzuweisen, daß dieser Gedanke bei Johannes immer von der Art sei, daß er durch πιστεύειν nur ein von dem Vertrauen entblößtes Fürwahrhalten bezeichne. Für die Behauptung, daß durch die Verbindung des πιστεύειν mit εἰς kein neues Moment (nämlich das des Vertrauens) in den Begriff des Glaubens hineinkomme, beruft sich Weiß außer auf 1 Joh. 5, 10 (οὐ πεπόστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν) insbesondere auf die Formel: πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, Joh. 3, 18; (vergl. 1, 12. 2, 23; 1 Joh. 5, 13), indem er sagt: „Der Name bezeichnet nur das, was die Person, die ihn trägt, ist, und so kann der Glaube an diesen Namen nur die Ueberzeugung von der Wahrheit dessen sein, was dieser Name aussagt“; ist es nun auch richtig, daß durch die Präposition εἰς kein neues Moment in den Begriff πιστεύειν hineinkommt, so hat Weiß es doch andererseits unberücksichtigt gelassen, daß der Begriff ὄνομα in der Schriftsprache oft eine viel tiefere Bedeutung hat, als die ihm hier beigelegt ist, daß damit nicht selten der in seinem Namen sich kundgebende Träger desselben selbst bezeichnet wird, und daß also jene Formel auch den Sinn haben kann: „zu dem Namen Christi das Vertrauen haben, daß derselbe sich seiner Bedeutung gemäß an uns heilskräftig erweisen werde“. Daß die Formel πιστεύειν τῷ ὀνόματι, auf die sich Weiß zur Bestätigung seiner Auslegung beruft, dagegen nicht streitet, bedarf keines besonderen Nachweises. Wenn Weiß nun weiter aus seiner Deutung der eben angeführten Formeln folgert, daß „die Phrase πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ (oder ähnliche) nicht anders zu fassen sei, als von der Ueberzeugung davon, daß der, an welchen man glaubt, das wirklich oder in Wahrheit ist, was er sein will, als was er sich ausgiebt“, so ist dies nicht zutreffend, da sich daraus nur folgern ließe, daß jene Formel so viel besagt als: „das für wahr halten, was der υἱὸς τοῦ Θεοῦ sagt“, ohne daß darin eine directe Hinweisung auf dasjenige, was er von sich aussagt, enthalten wäre. Wäre man aber auch berechtigt, diese Beziehung zu suppliren, so bliebe die Formel doch auch dann eine sehr unbestimmte, da sie nicht angäbe, was der Inhalt dieser Aussage des υἱὸς τοῦ Θεοῦ von sich selbst ist, und man also auf die Reden desselben recurriren müßte, in welchen eine solche Angabe enthalten wäre. — Nur wenn πιστεύειν εἰς — eine Bedeutung hat, die über die, welche ihm von Weiß beigelegt wird, hinausgeht, erklärt es sich, wie diesem



Ausdrücke andere als synonyme an die Seite gestellt werden können, welche auf eine innere Gemeinschaft mit Christus hinweisen, die mit der bloßen Anerkennung, daß er der Messias und Sohn Gottes sei, nicht nothwendig gesetzt ist. Dies ist namentlich im 6. Capitel des Evangeliums der Fall. Wenn Christus V. 35 sagt: *ὁ ἐρχόμενος πρὸς με οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε*, so ist offenbar, daß das Subject, wenn auch verschieden benannt, in beiden Gliedern dasselbe ist, daß also ein *πιστεύων εἰς αὐτόν* nur der ist, der auch ein *ἐρχόμενος εἰς αὐτόν* ist; daß aber unter diesem *ἐρχεσθαι εἰς αὐτόν* nicht ein bloß äußerliches Kommen zu Jesus gemeint ist, geht deutlich aus dem Zusammenhange hervor, indem sich Jesus unmittelbar vorher *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* nennt; wird dem, der zu ihm kommt, verheißen, daß er nicht hungern werde, so ist die Voraussetzung dabei die, daß derselbe das Brot — welches Jesus selbst ist — genießt, daß also unter dem *ἐρχεσθαι πρὸς αὐτόν* ein solches Annehmen Jesu gemeint ist, in welchem man in die innerlichste Gemeinschaft mit ihm tritt, vermöge deren man von der Kraft seines Lebens durchdrungen wird, wie denn Christus hernach den Empfang des ewigen Lebens ausdrücklich an die Bedingung knüpft, daß man das vom Himmel gekommene Brot, als welches er sich selbst bezeichnet, genieße, ja, daß man sein Fleisch esse und sein Blut trinke. Aus diesem ganzen Gedankenzusammenhang erhellt, daß nur der ein *ἐρχόμενος πρὸς αὐτόν* — und demnach auch ein *πιστεύων εἰς αὐτόν* — ist, der diese Bedingung erfüllt, und daß Weiß also mit seiner einseitigen Beschränkung des Begriffes *πιστεύειν εἰς* Unrecht hat.

In der bisherigen Ausführung ist der absolute Gebrauch des Wortes *πιστεύειν* in den Johanneischen Schriften noch unbeachtet geblieben. Desters freilich ist derselbe nur scheinbar, indem sich die nähere Bestimmung aus dem Vorhergehenden von selbst ergänzt, so Ev. 1, 7. 51. 3, 12. 18. 4, 41. 42 u. a. Stellen; allein bisweilen steht *πιστεύειν* wirklich absolut, so 4, 48. 53. 5, 44. 6, 64. 11, 15. 40. 14, 29. 20, 29. In allen diesen Stellen genügt es nicht, durch *πιστεύειν* nur das bloße Fürwahrhalten, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes sei, ausgedrückt zu finden; es ist vielmehr zuzugeben, daß damit ein solches Fürwahrhalten gemeint ist, welches das Vertrauen zu ihm, daß sich durch ihn die Hoffnung, die man zu dem Messias hegte, erfüllen werde, und das hierin begründete Sich-

Anschließen an Jesus in sich faßt. Zwar werden bei Johannes die *μαθηταί* Jesu nicht — wie z. B. in der Apostelgeschichte — einfach *οἱ πιστεύοντες* genannt; aber es ist nicht zu verkennen, daß auch bei ihm das *πιστεύειν* als das charakteristische Merkmal der wahren Jüngerschaft Jesu gilt, daß also durch *πιστεύειν* dasjenige Verhalten bezeichnet wird, durch welches man Christo wirklich innerlich angehört. Daß dazu die bloße Anerkennung Jesu als des Messias nicht ausreicht, ist offenbar. Es geht dies nicht nur aus der Stelle 5, 44 hervor, wo das *πιστεύειν* synonym mit *λαμβάνειν αὐτόν* gebraucht ist, sondern in eigenthümlicher Weise auch aus 6, 44. In dieser Stelle macht Jesus Solchen, die Johannes als seine *μαθηταί* bezeichnet, den Vorwurf, daß sie nicht glaubten. Offenbar konnte Johannes sie nur deshalb zu den Jüngern Jesu rechnen, weil sie ihn für den Messias hielten und sich ihm deshalb anschlossen. Bestände das *πιστεύειν* nun nur in dieser Anerkennung, so konnte ihnen dasselbe nicht abgesprochen werden; es mußte also ihrem Anerkennen ein wesentliches Moment fehlen, um als *πιστεύειν* gelten zu können; welches andere aber sollte dieses sein, als das der vertrauensvollen Hingabe des Herzens an ihn? Zu beachten sind ferner die Stellen 11, 15 und 11, 40. In der ersten Stelle sagt Jesus bei der Nachricht von dem Tode des Lazarus zu seinen zwölf Jüngern: Ich freue mich, daß ich nicht dort war, *ἵνα πιστεύσῃτε*; und in der anderen Stelle sagt er am Grabe des Lazarus zur Martha: Sagte ich Dir nicht, daß Du die Herrlichkeit Gottes sehen würdest, *ἐὰν πιστεύσῃς*? So hätte Jesus offenbar weder dort noch hier reden können, wenn *πιστεύειν* nur die Bedeutung des Fürwahrhaltens hätte, denn an dem Fürwahrhalten, daß er der Messias oder der Sohn Gottes sei, fehlte es weder den Zwölf noch der Martha. Woran es ihnen bei diesem Fürwahrhalten noch mangelte, das war die völlige Hingabe an Jesus in dem zuversichtlichen Vertrauen, daß er als der Heiland, der da kommen sollte, Alles thun könne und thun werde, was zum Heil der Menschen dient.

Da „an Jesum glauben“ und ein „Jünger Jesu sein“ wesentlich eins und dasselbe ist, so muß Alles, was zum Wesen der Jüngerschaft gehört, auch als wesentliches Moment des Glaubens gelten und von den Aposteln als solches anerkannt sein. Dies gilt nicht nur von Paulus, sondern auch von Johannes. Wenn der Letztere bei dem Gebrauche des Wortes *πιστεύειν* auch zunächst darin das Moment

des Fürwahrhaltens oder der Anerkennung, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes ist, als das grundlegende ins Auge faßt, so darf daraus doch nicht geschlossen werden, daß sich ihm der Begriff des Glaubens damit völlig identificirt und daß derselbe nicht andere Momente, mindestens feimartig, in sich enthält; vielmehr muß man auch bei Johannes darauf achten, was ihm wesentlich zur Jüngerschaft Jesu gehört, um daraus den ganzen, vollen Inhalt des Glaubens nach seiner Anschauung zu erkennen; diese Momente aber sind keine andern als die, welche die innere Lebensgemeinschaft mit ihm, als dem Heilande, constituiren, also das Vertrauen zu ihm, daß er alle seine Verheißungen erfüllen werde, die persönliche Hingabe an ihn und die Unterstellung des eignen Lebens unter die Kraft seines Lebens, die Willigkeit, ihm nachzufolgen und sich von ihm im Denken und Wollen bestimmen zu lassen. Nur wenn dies anerkannt wird, läßt es sich erklären, wie Johannes I, 5, 4 von der πίστις sagen kann, daß sie die Welt besiegt hat und daß der, welcher glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, es sei, der die Welt besiegt, und wie dem Glauben die Zusage des absoluten Heils gemacht werden kann — und zwar, wie für die Gegenwart, so auch für die Ewigkeit. — Nur wenn man den Begriff ζωή (ζ. αἰών.) in der Weise beschränkt, wie Weiß es thut, hat es kein Bedenken, demgemäß auch den Begriff πιστεύειν zu beschränken; beide Begriffe stehen in Correspondenz zu einander: ist unter ζωή nur die Gotteserkenntniß zu verstehen, dann genügt es, πιστεύειν in der einfachen Bedeutung des Fürwahrhaltens zu nehmen, da es, um zu der durch Christus vermittelten Gotteserkenntniß zu gelangen, ausreicht, wenn man Christus als den Sohn Gottes anerkennt, in dem sich Gott uns zu erkennen giebt, sofern seine Gotteserkenntniß identisch ist mit der Selbsterkenntniß Gottes. Da sich nun aber ergeben hat, daß die ζωή nach der Johanneischen Anschauungsweise einen viel reicheren Inhalt hat, so muß auch das die ζωή schaffende πιστεύειν mehr als ein bloßes Fürwahrhalten sein, — es muß die wirkliche Hingabe des Vertrauens an die Person Jesu sein, der eben dazu in die Welt gekommen ist, um für sie, behufs ihrer Versöhnung mit Gott, als der gute Hirte das Leben zu lassen und ihr das Leben, das er vom Vater empfangen hat, mitzutheilen.

# Die pastoraltheologischen Winke der Pastoralbriefe.

Von

Diakonus Stirm in Reutlingen.

Den Unterschied der Pastoraltheologie von der praktischen Theologie bestimmt Nitzsch <sup>1)</sup> dahin, daß die erstere „den Pastor in seinem Dasein und Wirken“, letztere „die sich bethätigende Gemeinde oder der Kirche wesentliches Thun ins Auge der Theorie fasse“. Es liegt in der Natur der Sache, daß das, was den Inhalt der Pastoraltheologie bildet, in der Kirche zuerst, ja schon sehr früh zu eingehenderer Darstellung gelangte. Von einer umfassenderen Betrachtung und Darstellung des kirchlichen Lebens selbst konnte, so sehr von Anfang an die Reflexion sich darauf richtete, doch zu einer Zeit, wo dieses erst um die Bedingungen seiner Erhaltung zu ringen hatte, noch keine Rede sein <sup>2)</sup>. Dagegen hatte gerade die rechte Gestaltung des kirchlichen Lebens das ihrer Bestimmung entsprechende Verhalten und Wirken derjenigen Männer, in deren Hand die Kirchenleitung lag, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Daher sahen sich schon die Apostel veranlaßt, den Leitern der einzelnen von ihnen gegründeten Gemeinden Anweisungen zur Führung des evangelischen Vehr- und Hirtenamtes zu ertheilen. Dies tritt insbesondere in den sogenannten Pastoralbriefen zu Tage. Wie Palmer <sup>3)</sup> die Pastoraltheologie „eine Predigt für den Prediger, dem sonst Niemand predigt“, nennt, so lassen sich diese Briefe ihrem Hauptinhalt nach als eine Predigt über das Thema „Weide meine Schafe“ betrachten. Daß ihr eigentlicher Zweck die Mittheilung von Vorschriften über die Führung des Hirtenamtes sei, giebt der Apostel (wenigstens in Bezug auf den ersten Timotheusbrief) selbst an, wenn er 1 Tim. 3, 14 f. sagt: *ταῦτά σοι γράφω, ἵνα εἰδῇς, πῶς δὲ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*. Er spricht damit die bestimmte Absicht aus, Belehrungen darüber zu geben,

<sup>1)</sup> Praktische Theologie, I, S. 100.

<sup>2)</sup> Vergl. Nitzsch a. a. O. I, S. 43.

<sup>3)</sup> Pastoraltheologie, S. 9.



„wie man in der Gemeinde Gottes wandeln solle“, d. h. (nach dem Zusammenhang und da es jedenfalls nur auf Timotheus und die übrigen Vorsteher gehen kann) wie man sich bei der Gemeindeleitung zu benehmen, was man dabei zu beobachten habe. Der ganze Brief charakterisirt sich dadurch als einen pastoralen *kur' ἐξοχήν*, und daß auch die zwei anderen wesentlich denselben Zweck verfolgen, erhellt zur Genüge aus der nahen Verwandtschaft ihres Inhalts mit dem des ersten Timotheusbriefs. Daher ist es, wie Nitzsch <sup>1)</sup> bemerkt, „Sitte theologischer Lehranstalten geworden, an der Exegese dieser Hirtenbriefe die kirchliche Moral und Pastoral zu entwickeln“. Dies mag im Anschluß an dieselben noch immer möglich sein, aber freilich aus ihnen heraus kann das, was heutzutage die Pastoraltheologie zu umfassen hat, nicht entwickelt werden. Schon darum nicht, weil jede Zeit ihr wieder besondere Aufgaben stellt und die Verhältnisse des geistlichen Amtes in der ersten Zeit der Kirche von der Vielseitigkeit, die sie in der Gegenwart angenommen haben, natürlich weit entfernt sind. Aber auch hinsichtlich derjenigen Seiten des pastoralen Verhaltens, welche im Grund zu allen Zeiten in gleicher Weise zu berücksichtigen sind, kann der pastorale Stoff, den uns diese Briefe bieten, auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen; manche sind hier nur kurz angedeutet, andere fehlen ganz. Vergessen wir nicht, daß Paulus 1 Tim. 3, 14 auf sein baldiges Kommen hinweist und darum nur einstweilen dasjenige, was unter den damaligen Verhältnissen besonders ins Auge gefaßt werden mußte, vorausschickt. Wo daher der Versuch gemacht wird, eine förmliche Pastoraltheologie aus diesen Briefen zu entwickeln, — so in Balduin's *brevis institutio ministrorum verbi*, potissimum ex I. ep. ad Tim. conscripta, 1622 — begegnen uns sowohl Abschweifungen in Menge als auch ein willkürliches Deuten und Pressen gewisser Ausdrücke, um einen vorgefaßten Gedanken daraus abzuleiten <sup>2)</sup>. Es kann jedenfalls nur von pastoraltheologischen Winken die Rede sein, die uns hier gegeben werden. Der Apostel bietet uns das Bild eines evangelischen Pastors nach Sein und Wirken nur in einer ziemlich allgemein gehaltenen Skizze; aber die Züge dieses Bildes treten uns zugleich als die Grundzüge entgegen, die bei jeder Beschreibung des geistlichen Amtes und

<sup>1)</sup> A. a. O. I, S. 42.

<sup>2)</sup> Wie z. B. Balduin aus dem Wort *παράκλησις*, das in den Pastoralbriefen gar nicht „trösten“ heißt, das ganze Trostamt zu entwickeln sucht.

Personlebens festzuhalten sind. Mag bei diesem pastoraltheologischen Grundriß auch vielfach der Reiz der Farben fehlen, so haben wir doch — natürlich die Authentie der Pastoralbriefe, die uns durch die neueren kritischen Untersuchungen hinreichend gesichert erscheint, vorausgesetzt — die Genugthuung, daß die Striche mit dem Griffel des göttlichen Geistes gezeichnet sind (1 Kor. 7, 40). Eine Zusammenstellung der verschiedenen, durch die drei Briefe hin zerstreuten Andeutungen des Apostels wird daher nicht bloß insofern von Interesse sein, als sie uns einen Einblick in die tiefe und umfassende Reflexion über die Bedingungen einer erfolgreichen Führung des geistlichen Amtes gestattet, zu welcher schon die urchristliche Kirche sich getrieben fühlte. Ihr Werth wird auch darin bestehen, daß dadurch eine Reihe der wichtigsten pastoraltheologischen Gesichtspunkte und Regeln, welche ins Bewußtsein der Amtsträger der Gegenwart aufgenommen sind, in ihrer biblischen Begründung und ihrem Zusammenhang mit der apostolischen Auffassung des geistlichen Berufes ins Licht gesetzt wird.

Es fragt sich nun aber, ob die Beziehung des pastoraltheologischen Stoffes, den uns diese Briefe bieten, auf die Führung des geistlichen Amtes in der Gegenwart zulässig ist, d. h. ob die pastoralen Persönlichkeiten, die uns in denselben entgegentreten, mit den geistlichen Amtsträgern unserer Tage wenigstens nach ihrer Stellung und ihren Berufsaufgaben im Allgemeinen in eine Linie gestellt werden dürfen. Hierbei handelt es sich zunächst um die sogenannten *πρεσβύτεροι*, über deren ursprüngliche Identität mit den *ἐπίσκοποι* nach Vergleichung von Stellen wie z. B. Tit. 1, 5 mit B. 7 kein Wort zu verlieren sein wird. Sie waren, wie sowohl der Name *ἐπίσκοπος* als die ausdrückliche Beifügung von *προεστῶτες* aus sagt, die eigentlichen Gemeindevorsteher (1 Tim. 5, 17). An Laienpresbyter im modernen Sinne darf dabei nicht gedacht werden, da Lehrhaftigkeit von ihnen verlangt wird (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9). Allerdings erfahren wir aus 1 Tim. 5, 17, daß nur ein Theil derselben sich dem Dienst am Wort widmete, und es mag sogar (wie dies von Pland<sup>1)</sup> und Pechler<sup>2)</sup> geschieht) aus der Unterscheidung, welche hier zwischen lehrenden und nicht-lehrenden Presbytern gemacht wird, der Schluß gezogen werden, daß das Lehren ursprünglich gar nicht zum Ältestenamte gerechnet wurde. Ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß die Einfachheit der kirch-

1) Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, I, S. 28.

2) Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amt, S. 197.

lichen Verhältnisse, der unmittelbare Unterricht der Apostel und ihrer Gehülfen und das Vorhandensein einer besonderen Rede- und Lehrgabe bei einzelnen Gemeindegliedern im Anfang überhaupt ein förmliches Lehramt innerhalb der Gemeinde überflüssig machten, und erst als diese Voraussetzungen allmählich nicht mehr zutrafen, das Bedürfniß danach sich regte <sup>1)</sup>. Dabei muß aber dann noch auf einen weiteren Grund für die Einführung eines bestimmten Lehramtes hingewiesen werden, den der Apostel Tit. 1, 9 selbst andeutet (*ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν — καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*), nämlich die Nothwendigkeit eines kräftigen Gegengewichts gegen das immer stärker werdende Auftreten der Irrlehre. Die Gemeinde brauchte dem gegenüber sowohl gründlicheren Unterricht *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* *τῇ ὑγιαίνουσῃ*, als auch eingehendere und fortgesetzte Belehrung über die Haltlosigkeit der gegnerischen Aufstellungen und kräftige Vertretung gegenüber den Angriffen auf die christliche Lehre. Wem anders aber konnte diese Aufgabe zufallen als den Männern, die schon vorher mit der Leitung der Gemeinde betraut waren? So kam es denn von selbst, daß zunächst diejenigen Presbyter, welche mit ihrer administrativen Begabung auch noch ein besonderes Lehrtalent vereinigten, das *κοπιᾶν ἐν λόγῳ* als einen förmlichen Theil ihrer Amtsfunktionen betrachteten und ausübten, daß aber auch für die künftig zu ernennenden die Lehrhaftigkeit als wesentliches Erforderniß aufgestellt werden mußte. In dieses Stadium ist die Sache bereits zur Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe getreten, daher hier vom Bischof insbesondere auch verlangt wird, er müsse *διδασκτικός* sein, um das Lehramt nach seinem ganzen Umfang übernehmen zu können (Tit. 1, 9). Aus 1 Tim. 5, 17 geht freilich hervor, daß das Lehrgeschäft damals nicht von sämmtlichen Presbytern ausgeübt wurde. Ob dies allmählich sich änderte oder ein Theil derselben auch künftighin sich auf die Gemeinderegierung beschränkte, ist für unseren Zweck gleichgültig. Denn da der Verfassung gemäß wenigstens die Fähigkeit zur Uebernahme des Lehrgeschäfts bei Allen vorhanden sein sollte, so gehört die Vereinigung von geistlicher Gemeindeführung und Dienst am Wort jedenfalls principiell zu dem Begriff des Presbyteramtes, wie der Apostel es sich dachte, und die Anwendbarkeit der den Presbytern oder Bischöfen gegebenen apostolischen Weisungen auf die geistlichen Amtsträger der Gegenwart wird daher im Allgemeinen nicht beanstandet werden können. — Von

<sup>1)</sup> Vergl. dazu Lehler a. a. O. S. 198; Ritschl, altkath. Kirche, S. 350 ff.

noch höherem Werthe aber ist es für uns, auch den Timotheus und Titus, an die sich der Apostel hauptsächlich wendet, als eigentliche Amtsbrüder begrüßen zu dürfen. Und dazu ermächtigen uns gerade die Vorschriften, die an ihre Adresse gehen. Als Apostelgehülften hatten sie zwar Theil an der apostolischen Vollmacht, sie können als Fortsetzer und Vollender des apostolischen Werkes angesehen werden (wie z. B. Titus das Werk seines Meisters auf Kreta weiter führen sollte, Tit. 1, 5), allein die Anweisungen, die sie erhalten, sind doch zum größten Theil derart, daß die (wie wir wohl voraussetzen dürfen) die Briefe mitlesenden Presbyter sie ebenso gut auf sich selbst beziehen konnten. Sie hatten allerdings kein förmliches Kirchenamt in einer Gemeinde, wenn man unter Amt den ständigen Auftrag zur Vollziehung gewisser Aufgaben verstehen will, sie wurden nur vorübergehend mit bestimmten Missionen betraut und waren dann in den Gemeinden, wohin der Apostel sie sandte, den Presbytern übergeordnet. Daher finden sich manche Bestimmungen in den Pastoralbriefen, die auf diese ihre Ausnahmestellung sich beziehen, und Winke, die auf ihr apostolisches Vicariat und die mit demselben verbundene besondere Vollmacht hinweisen. Ihr Oberhirtenamt aber schloß zugleich auch das gewöhnliche Hirtenamt in sich; dieses sollten sie daneben in den betreffenden Gemeinden versehen. So wird Timotheus insbesondere ermahnt (1 Tim. 4, 13), sein Wirken nicht etwa auf die kirchenregimentlichen Functionen zu beschränken, sondern namentlich auch den eigentlichen presbyteralen Functionen (*ὑπάκουσις* u.) sich zuzuwenden<sup>1)</sup>. Ueberhaupt zeigen die mancherlei auf Führung des Lehramtes bezüglichen Anweisungen, die Timotheus und Titus erhalten, daß Paulus sich dieselben wesentlich als Gemeindelehrer denkt; auch in die Leitung der Gemeinde sollen sie sich, wie wir z. B. aus 1 Tim. 5 ersehen, mit den Presbytern theilen. Wir haben mithin das Recht, von den meisten der ihnen gegebenen Vorschriften bei einer Beschreibung des einfachen Hirtenamtes Gebrauch zu machen. — Was endlich die großartigste pastorale Persönlichkeit betrifft, die uns in diesen Briefen entgegentritt, den Apostel selbst, so handelt es sich hier nicht bloß um seine vorbildliche Bedeutung im Allgemeinen. Er selbst hat vielmehr, wenn er in den Briefen an Timotheus und Titus seine Person in den Vordergrund stellt, wenigstens vorherrschend die Absicht, seine Freunde damit auf das, was ihnen vermöge ihres Berufes als *διδά-*

<sup>1)</sup> Vergl. Otto, die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, S. 88.



κοινοὶ Χριστοῦ insonderheit eignen solle, hinzuweisen. So gestalten sich die tiefen Blicke, die er sie in sein inneres Leben werfen läßt, zu ebensovieleu pastoralen Winken. Beachtenswerth ist dabei, daß er bei aller Erhabenheit seines Amtes doch durch die Bezeichnung κήρυξ und διδάσκαλος (1 Tim. 2, 7) sich selbst allen Verkündigern des Evangeliums an die Seite stellt.

Diese Andeutungen werden genügen, um die Brauchbarkeit und Bedeutung der in den Pastoralbriefen enthaltenen Winke für die geistlichen Amtsträger der Gegenwart zu erweisen. Was schließlich die Gruppierung dieser Winke betrifft, so giebt uns, wie wir sehen werden, der Apostel selbst vielfach Anleitung dazu: Schon auf die Eintheilung im Allgemeinen weist er uns hin durch den Satz, der so themaartig auftritt, daß bekanntlich Baxter sich gedrungen fühlte, ihn seinem Buch „Der evangelische Geistliche“ zu Grunde zu legen: „Hab' Acht auf dich selbst und die Lehre“ (1 Tim. 4, 16). Wir nehmen partem pro toto und finden in der „Lehre“ die Hinweisung auf das Amt überhaupt, wonach sich denn die Unterscheidung der Person und der Amtsführung des Geistlichen <sup>1)</sup> von selbst ergibt. Und zwar wird — so sehr in der Wirklichkeit die persönliche Tüchtigkeit die Grundlage für die rechte Amtsführung bilden muß — doch bei der Beschreibung die letztere voranzustellen sein, da sich erst aus der Kenntniß dessen, was er in seinem Amt zu leisten hat, ein Schluß auf die Ansprüche ziehen läßt, die hinsichtlich der Beschaffenheit seiner Person gemacht werden müssen.

## I.

Für das geistliche Amt findet sich eine bestimmte Bezeichnung in 1 Tim. 3, 1: εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται. Es erscheint damit als Aufsichtsamt, und zwar nach B. 5 über die ἐκκλησία Θεοῦ. Dieses Amt nennt der Apostel ein καλὸν ἔργον, wobei er es übrigens für nöthig hält, die Versicherung „πιστὸς ὁ λόγος“ voranzuschicken, wohl, weil er sich bewußt ist, hier einen Satz aufzustellen, der in der Welt nicht allzu viele Unterschriften fände. Denn worin hat die Herrlichkeit des Bischofsamtes ihren Grund? Darin, daß der ἐπίσκοπος nach Tit. 1, 7 Θεοῦ οἰκονόμος ist. Das ist ein Ehrentitel, der das καλὸν über den Gesichtskreis Aller, welche das πνευματικῶς ἀνακρίνειν nicht verstehen,

<sup>1)</sup> Es sei uns vergönnt, der Kürze wegen diesen — allerdings aus den Pastoralbriefen nicht zu belegenden — Ausdruck zu gebrauchen.

hoch hinaushebt, zugleich aber auch einen tiefen Blick in das Wesen des geistlichen Berufes, wie ihn der Apostel auffaßt, vergönnt.

Der Bischof ist θεοῦ οἰκονόμος, ist als Hausverwalter über den οἶκος θεοῦ (1 Tim. 3, 15), d. i. die Gemeinde, gesetzt. Der eigentliche Hausherr, δεσπότης (2 Tim. 2, 21), ist Gott, der Träger des geistlichen Amtes aber an seiner Stelle, in seinem Namen, mit der Leitung des Hauswesens betraut. Darin liegt zunächst, daß das geistliche Amt eine doppelte Seite hat. Der οἰκονόμος, der im Auftrag und Namen seines Herrn ein Hauswesen zu versehen hat, steht so zwischen dem Herrn und den Gliedern des Hauses, daß er einerseits der Diener des Herrn, andererseits der mit einer gewissen Vollmacht bekleidete Stellvertreter des Herrn gegenüber von den Hausgenossen ist. Dienst und Regiment vereinigen sich in der Stellung des οἰκονόμος, so auch in der des οἰκονόμος θεοῦ. Streng genommen gehört die ihm zugewiesene Machtstellung eben zu seinem Dienst, er muß an der Spitze stehen und darf die ihm übertragene Oberleitung nicht aus der Hand geben. Allein im Interesse eines klareren Einblicks in die Verhältnisse seiner Stellung nach unten und nach oben ist es nöthig, den angegebenen Unterschied festzuhalten. So wäre also das geistliche Amt auf der einen Seite ein Dienst, auf der andern ein Regiment, und die Träger desselben dem Herrn gegenüber Diener mit einem bestimmten Kreis von Pflichten, aber der Gemeinde gegenüber, obwohl ihre Dienste innerhalb derselben und zu ihrem Besten geleistet werden, mit einer gewissen Herrschaftsbefugniß ausgestattet. Diese Unterscheidung hat sich auch in den neueren Werken auf dem Gebiete der Pastoral- und praktischen Theologie mit Recht eingebürgert, da sie vollkommen der Anschauungsweise des Apostels entspricht. Beide Seiten sind schon in den verschiedenen Namen der Amtsträger in den Pastoralbriefen vertreten, die erste z. B. 1 Tim 4, 6, wo Timotheus διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt wird, und 2 Tim. 2, 24, wo er als δοῦλος κυρίου erscheint; die andere Seite wird durch den Titel ἐπίσκοπος angedeutet, der einen mit Aufsichtsfunktionen und daher auch mit Aufsichtsrechten betrauten Mann bezeichnet, womit noch der Ausdruck προστεῖναι (1 Tim. 3, 4 f.) und die Benennung οἱ προϊστάτες πρεσβύτεροι (1 Tim. 5, 17) zu vergleichen ist. Doch tritt der Natur der Sache nach das Dienstverhältniß zu dem Herrn der Gemeinde am meisten in den Vordergrund, weshalb auch das Amt des Timotheus geradezu eine διακονία genannt wird (2 Tim. 4, 5).

Worin diese *διακονία* bestehe, zeigt der Begriff eines *οικονόμος*. Ein solcher hat Pflichten gegenüber den Gütern des Hauses und gegenüber dem Hauspersonal. Die Güter hat er zu verwalten und im rechten Stande zu erhalten, für das Personal hat er in der Weise zu sorgen, daß jedes das ihm Gebührende bekommt. In ersterer Hinsicht ist seiner Treue von dem Herrn etwas Wichtiges anvertraut. Was dem *οικονόμος* Θεοῦ anvertraut sei, sagt uns Paulus 1 Kor. 4, 1: *οικονόμος μυστηρίων Θεοῦ*. Wir werden es aber auch in den Pastoralbriefen finden, in einem allerdings etwas unbestimmt gehaltenen Ausdruck, der jedoch seine Verwandtschaft mit den in *οικονόμος* liegenden Gedanken nicht verleugnen kann. Zweimal ermahnt Paulus den Timotheus: *τὴν παραθήκην φύλαξον* (1 Tim. 6, 20 und 2 Tim. 1, 14). Die *παραθήκη* ist ein Depositum, ein bei Timotheus niedergelegtes Gut, das er bewahren soll, und diesem Begriff entspricht nach dem Zusammenhang (indem es in der ersten Stelle im Gegensatz zu dem Treiben der Irrlehrer, in der zweiten in Verbindung mit der rechten Heilslehre auftritt) am besten das ihm anvertraute Gut der evangelischen Wahrheit. Dieses Gut hat der *οικονόμος* Θεοῦ zu schützen und zu wahren, hat es unverdorben und ungeschmälert zu erhalten. Und zwar ist dieses Gut eben im *οἶκος* Θεοῦ niedergelegt, das sagt uns die allerdings viel angefochtene Stelle 1 Tim. 3, 15: *ἐν οἴκῳ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας*. Den Beisatz *στῦλος κτλ.* betrachtet bekanntlich eine Anzahl von Auslegern als Anfang von V. 16, so daß das in diesem Vers angegebene *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* die Säule und Stütze der Wahrheit wäre. Eine ausführlichere exegetische Beleuchtung <sup>1)</sup> wird

<sup>1)</sup> Für die Beziehung von *στῦλος* und *ἐδραίωμα* auf V. 16 werden (vergl. z. B. Osterzee in Lange's Bibelwerk) hauptsächlich folgende Gründe geltend gemacht: a) „Es würde sich ungemein schleppend und matt hintennachziehen“; allein das ist eine Frage des subjectiven Geschmacks; Andern möchte die Periode dadurch eher besonders kräftig und rund abgeschlossen erscheinen. b) „Es sei ein Verstoß gegen allen ästhetischen Geschmack, die Gemeinde in einem Athem *οἶκος* und *στῦλος* zu heißen“. Allein da wird eine ganz unlebendige sinnliche Fassung von Haus Gottes vorausgesetzt; es kann doch nur in dem Sinne von Familie oder Hausgenossenschaft genommen werden. c) Der Gedanke sei „wenig paulinisch“ und streite mit 1 Kor. 3, 11. Allein dort ist das Bild ein ganz anderes; Christus wird dort dargestellt als die einzig wahre Grundlage für Erbauung einer Gemeinde, hier aber wird der bereits auf diesem Grund erbauten Gemeinde die Bestimmung zugetheilt, nun ihrerseits für die Erhaltung der christlichen Wahrheit zu sorgen. d) „Das copulative *καὶ* (V. 16) wäre durchaus unmotivirt und

uns jedoch das Recht verschaffen, in Uebereinstimmung mit den meisten älteren und neueren Exegeten den *οἶκος Θεοῦ*, die *ἐκκλησία*, als „Pfeiler und Stütze der Wahrheit“ zu fassen, freilich nicht im katholischen Sinne, wie ihn z. B. Calvin bezeichnet: *ista est execrabilis blasphemia, incertum esse dei verbum, donec ab hominibus certitudinem quasi precario mutuetur*, sondern in dem Sinne, daß die göttliche Wahrheit, welche sich in der Gemeinde niedergelassen, von der Gemeinde getragen und auf Erden erhalten werde. Es streitet dies nicht mit der Anschauung, daß der Herr der Kirche selbst durch den heiligen Geist für die Erhaltung seines Wortes Sorge, denn den Schauplatz der Wirksamkeit des heiligen Geistes bildet eben nur die Gemeinde, deren Glieder dieser Geist in seinen Dienst zieht und unterstützt, weshalb auch Timotheus (II, 1, 14) ermahnt wird, sein Depositum *διὰ πνεύματος ἁγίου* zu bewahren. Hat aber der ganze *οἶκος Θεοῦ* die Aufgabe, in seinem Schooß die christliche Wahrheit zu erhalten, so ist es speciell Sache des *οἰκονόμος*, darüber zu wachen, daß das auch geschehe, ihm selbst fällt in erster Linie die Sorge dafür zu. Die Erhaltung der rechten Heilslehre innerhalb der Gemeinde wird denn auch in einer Reihe von Ermahnungen sowohl den Apostelgehilfen als den Presbytern ans Herz gelegt. Und wenn aus der Fülle der jenen gegebenen Anweisungen deutlich ein doppelter Weg, auf dem dieser Pflicht nachzukommen ist, hervortritt, so wird für die letzteren dieser doppelte Weg in kurzer und präciser Fassung angegeben Tit. 1, 9: *ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*. Unterweisung in der rechten Lehre und Zurückweisung jedes Widerspruchs dagegen, — dieses positive und negative Moment bilden also miteinander die Aufgabe des Geistlichen hinsichtlich der Erhaltung der christlichen Wahrheit. Der eine Theil dieser Aufgabe stellt ihn als Lehrer der Gemeinde im eigentlichen Sinne hin, wonach er die Gemeindeglieder mit dem

zugleich ein sonderbarer Anfang eines Satzes“. Dagegen ist zu sagen: Unmotivirt wäre das *καὶ* bloß dann, wenn etwas ganz Neues folgte; das Folgende ist jedoch nichts Neues, sondern schließt sich aufs Engste dadurch an B. 15 an, daß *τὸ τῆς εὐσεβείας μνηστήριον* den Inhalt der *ἀλήθεια* B. 15 bildet. Ferner giebt z. B. Osterzee selbst zu, daß die Construction bei der von ihm acceptirten Verbindung sonderbar und hart bleibt. Endlich ist noch (abgesehen von grammatischen Gründen, worüber Luther zu vergleichen) geltend zu machen: das *μνηστήριον* u. s. f. könnte gar nicht eine Säule, eine Stütze der Wahrheit genannt werden, denn es ist einfach die Wahrheit selbst, und die im Weiteren angegebenen einzelnen Momente, in die es zerfällt, sind eben die Hauptmomente der christlichen Wahrheit.



Lehrinhalt des Evangeliums bekannt zu machen (2 Tim. 2, 2), das Wort Gottes zu predigen (2 Tim. 4, 2), überhaupt in jeder Weise die göttliche Wahrheit mitzutheilen hat (1 Tim. 4, 13). Damit sind wir zugleich in die oben angegebene andere Seite der Dienstleistung eines *οἰκονόμος* hineingerathen, die sich auf seine Sorge für die Glieder des Hauses bezieht. Sofern diese Sorge darin besteht, daß er jedem Glied den ihm gebührenden Antheil an den Gütern des Hauses zukommen läßt, widmet sich der Haushalter Gottes derselben eben durch die Ausübung des Lehramtes, das ja seiner Natur nach ein Austheilen der göttlichen Hausgüter unter die göttlichen Hausglieder ist, und es fällt also seine Bemühung um die Erhaltung der ihm übergebenen *παράκληση* theilweise mit seiner Sorge für die ihm untergebenen Hausgenossen zusammen. Aber auch nur theilweise. Denn die positive Lehrthätigkeit ist nur der eine Weg, jenes Ziel zu erreichen; der andere Weg besteht, wie wir oben sahen, in der Zurückweisung des Widerspruchs gegen die rechte Lehre. Diese zweite Art drückt dem Lehrer zugleich das Gepräge eines Kämpfers auf. Daher geschieht es wohl auch nicht ohne Anspielung auf diesen Theil seines Berufes, wenn Paulus von der *στρατεία* des Timotheus redet (I, 1, 18) und ihn als einen *στρατιώτης Χριστοῦ* bezeichnet (II, 2, 3). Wenigstens der erste Ausdruck weist durch seine Zurückbeziehung auf den dem Timotheus gewordenen Auftrag, die Irrlehre zu bekämpfen, auf eine gewisse kriegerische Stellung hin, die der mit Wahrung der Reinheit der Lehre Betraute gegenüber den Feinden derselben einzunehmen hat<sup>1)</sup>. Die Streitbarkeit, die von dem Gemeindeführer verlangt wird, paßt übrigens auch ganz zu dem Begriff des *οἰκονόμος*, der die ihm übergebenen Güter zu vertheidigen, jeden Angriff darauf zurückzuweisen hat.

So weit die eigentlichen Dienstpflichten eines Haushalters. Was im Uebrigen von seiner Stellung gilt, gehört nicht zu seinem Dienst im engeren Sinne, sondern zu seinem Regiment, wie dies oben gefaßt wurde. Bengel bemerkt zu dem Ausdruck *οἰκονόμος*: *potestas igitur episcopi circumscripta illa quidem est, sed tamen non est nulla*. Die *circumscriptio* seiner Macht folgt freilich unmittelbar aus dem Haushalterbegriff; es liegt darin die Restriction, daß die-

<sup>1)</sup> Wenn wir auch nicht so weit gehen wollen, mit Otto (a. a. O. S. 92) das *ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαι σοι* zu übersetzen: Dieses Commando — nämlich das Commando gegen die Irrlehrer — vertraue ich dir an.

selbe nur eine vom Herrn für dessen eigene Zwecke ihm übertragene ist und darum auf keinen Fall in selbstischer Willkür, sondern nur sowohl im Sinne des Herrn als in Uebereinstimmung mit seinem Willen gebraucht werden darf. Wie nahe allerdings bei der Ausübung dieser potestas die Gefahr der Grenzverrückung liege, zeigt das Beispiel dessen, der auf den Titel eines „Stellvertreters Christi“ ein besonderes Recht zu haben glaubt. Im Grunde ist jeder Träger des geistlichen Amtes als *οἰκονόμος Θεοῦ* nach der Anschauung des Apostels ein Stellvertreter des Herrn der Kirche. Aber gerade diese Auffassung seines Verhältnisses zu der Gemeinde sollte am besten geeignet sein, jeden Gedanken an ein eigentliches Herrscheramt dabei abzuschneiden. Der Haushalter hat ja nur darüber zu wachen, daß das vom Herrn selbst aufgestellte Hausgesetz in Geltung bleibe und diesem sowohl die Gestaltung des Hauswesens im Ganzen als das Verhalten der einzelnen Glieder entspreche. Daher läßt sich die Thätigkeit des *οἰκονόμος Θεοῦ* hinsichtlich der regimentlichen Seite seiner Stellung wesentlich in den Begriff der Gemeindeleitung und Gemeindebeaufsichtigung zusammenfassen.

So interessant nun aber auch der Einblick in das Wesen des geistlichen Berufes ist, den uns die Vergleichung des Bischofs mit einem Haushalter gestattet, so ist dieselbe doch nicht geeignet, uns ein vollständiges Bild davon zu verschaffen. Für die richtige Auffassung der bischöflichen Regierungsthätigkeit mag der Hinweis auf die Haushalterstellung genügen. Allein der Kreis der eigentlichen Dienstpflichten erscheint zu beschränkt, so lange nur das Lehrgeschäft nach seiner doppelten Seite, als positive Lehrmittheilung und als Wahrung der reinen Lehre gegenüber von etwaigen Angriffen, dazu gerechnet wird; mehr aber giebt der Haushalterbegriff hinsichtlich der Dienstleistungen nicht an die Hand. Die Vollziehung dieser Pflichten bringt den Bischof noch nicht in die unmittelbare und lebendige Beziehung zu den einzelnen Gemeindegliedern, die die Pastoralbriefe deutlich voraussetzen. Abgesehen von einer Reihe von Stellen, die, wie wir unten sehen werden, speciell darauf hinweisen, geht aus der ganzen Anschauung des Apostels von dem Verhältniß der Gemeinde zu ihrem Führer bestimmt hervor, daß dieser sich nicht bloß auf die mit der Ausübung des Lehramtes verbundene Einwirkung auf die Gemeinde im Ganzen beschränken dürfe, sondern auch den einzelnen Seelen nachgehen und sich ihnen nach ihren eigenthümlichen geistlichen Bedürfnissen widmen werde. So wäre also der oben angegebene Kreis der

Dienstpflichten eines *οἰκονόμος* *θεοῦ* dahin zu erweitern, daß auch noch die pastorale Beschäftigung mit den einzelnen Seelen, d. h. die „Seelsorge“ nach ihrem specielleren Begriff oder „die eigenthümliche Seelenpflege“, darin aufgenommen wird. Damit hätte denn nun die Aufzählung der Hauptgebiete, auf welchen sich nach der Auffassung des Apostels die geistliche Berufsthätigkeit zu bewegen hat, ihren Abschluß erreicht.

Ehe wir jedoch den Apostel auf diese Gebiete im Einzelnen begleiten, verdienen noch einige Winke desselben über den allgemeinen Charakter der Amtsführung unsere Aufmerksamkeit. Wie sehr der ganze Geist, in dem das Amt zu führen ist, seiner hohen Wichtigkeit entsprechen müsse, zeigt er uns z. B. in einem Zuruf der Ermunterung an den von der Schwere seines Amtes und den widrigen dabei gemachten Erfahrungen gebeugten Timotheus (2 Tim. 1, 7). Paulus fordert ihn auf, die ihm gewordene charismatische Begabung mit neuem Eifer anzufachen, indem er hinzufügt, daß der Geist, den Gott ihnen gegeben, nicht ein Geist der *δειλία*, sondern ein *πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ* sei. Dieser Geist ist nicht (wie die meisten Ausleger wollen) der, der ihnen als Christen überhaupt verliehen ist, so daß der Apostel aus dem Charakter des Christen im Allgemeinen dem Diener des Evangeliums seine Pflicht nachweisen würde. Dem widerspricht die enge Verbindung mit *χάρισμα* (V. 6); denn es wäre (wie Otto a. a. O. S. 315 mit Recht bemerkt) eine seltsame Argumentation: „Deine Amtsbegabung laß nicht ungenützt, denn du hast einen Geist der Kraft u. empfangen, wie ihn jeder Christ hat, auch derjenige, dem kein Amt anvertraut ist.“ Vielmehr finden wir mit Beziehung darauf, daß der heilige Geist nach 1 Kor. 12, 7 seine Gaben je nach dem Bedürfniß verschieden theilt, hier den Gedanken: in den Amtsträgern wirkt der heilige Geist insonderheit die *δύναμις*, *ἀγάπη* u., gerade weil sie diese besonders nöthig haben. Sind also hier die Gaben aufgezählt, die der heilige Geist in den Amtsträgern hauptsächlich wirkt, so sind eben damit auch die Eigenschaften gesetzt, die dieselben bei Führung des Amtes hauptsächlich an den Tag zu legen haben. Voran steht die *δύναμις*, d. h. ein kräftiges, energisches Wesen, das keine Anstrengung und keine Gefahr scheut, wogegen die *δειλία*, die sowohl vor schwerer als vor gefährlicher Arbeit zurückschauernde Schlassheit und Weichlichkeit, wie des Christen überhaupt, so insbesondere des Führers der Gemeinde unwürdig ist. Die männliche Entschlossenheit und unerschütterliche

Thatkraft, wie sie gerade aus der Wirksamkeit des Apostels Paulus hervorleuchtet, ist die erste Bedingung für eine erfolgreiche Thätigkeit, besonders in einem Beruf, der der Schwierigkeiten nur allzu viele bietet. Kräftige, energische Naturen aber gerathen leicht in Gefahr, ihre Ueberlegenheit in den Dienst selbstischer Zwecke zu stellen; darum muß ein Zweites hinzutreten, die *ἀγάπη*. Was das für eine Liebe sei, zeigt die Beziehung des ganzen Verses auf die Amtswirksamkeit des Timotheus <sup>1)</sup>; es ist die liebende Hingabe an den Herrn, der ihn ins Amt gesetzt, und an die Gemeinde, in der er für diesen Herrn wirken soll. Diese Liebe stellt die ganze Kraft des Dieners Christi seinem Herrn zur Verfügung und befähigt ihn noch dazu, die schwersten Opfer für seine Sache zu bringen. In ihr wurzelt auch der *σωφρονομός*, die Selbstbeherrschung, welche alle diejenigen Regungen, die der Erreichung des einen Zieles hindernd in den Weg treten, unterdrückt und der ganzen Handlungsweise des Dieners Christi das Gepräge ernster und consequenter Bestimmtheit verleiht. — In dieser Weise wird der allgemeine Charakter der geistlichen Amtsführung durch die schöne Trias, an die Paulus seinen Gehülfen mahnt, ins Licht gesetzt. Jener Geist kräftiger Energie, liebender Hingebung und ernster Selbstbeherrschung, — es ist der Geist, in dem der *δοῦλος Χριστοῦ* sein heiliges Amt führen soll.

Eine andere Trias in demselben Brief schildert diesen Geist in näherer Beziehung zu der Thätigkeit der Amtsträger. Es ist eine Trias von Bildern: mit einem Krieger, einem Wettkämpfer, einem Landmann wird Timotheus (II, 2, 4—6) verglichen. Sehen wir uns nach dem punctum saliens bei jedem dieser drei Bilder um, so bietet das letzte, das eines Landmanns, auf den ersten Anblick die allgemeinste Regel, die überhaupt einem Mann, der ein Geschäft hat, gegeben werden kann, nämlich: er solle arbeiten. Denn wie man auch im Einzelnen die Stelle erklären mag, der Nachdruck liegt jedenfalls auf dem *κοπιῶντα*. Wäre nun der *γεωργὸς κοπιῶν* ohne Weiteres zu identificiren mit dem *ἐργάτης* im Allgemeinen (1 Tim. 5, 18), so könnten wir dieses Bild, als etwas zu Selbstverständliches enthaltend, überschlagen. Allein die Vergleichung mit der Arbeit gerade des Landmanns verleiht der des Geistlichen einen besonderen Charakter, stempelt sie zu einer besonders mühsamen, die (wenn auch nur bildlich gesprochen) im Schweisse des Angesichts vollbracht sein will

<sup>1)</sup> Vergl. dazu Otto a. a. O. S. 317.



(1 Mos. 3, 17 — 19). Darum wird der Ausdruck *κοπιᾶν* für die Bezeichnung der geistlichen Amtsthätigkeit mehrfach wiederholt (1 Tim. 4, 10. 5, 17) und dadurch angedeutet, daß sie mit Anstrengung aller Kraft und unermüdlichem Eifer geschehen solle. Auf's Engste hängt damit die Forderung der ausschließlichen Hingabe an den Beruf zusammen, die das Bild vom Krieger hervorhebt. „Kein Kriegermann flieht sich in Händel der Nahrung“, d. h. er läßt sich auf die gewöhnlichen bürgerlichen Geschäfte nicht ein, „um dem Feldherrn zu gefallen“. Soll hiermit dem *στρατιώτης Χριστοῦ* jede Beschäftigung mit dem, was sein Amt nicht unmittelbar berührt, untersagt werden? Wir brauchen nicht darauf hinzuweisen, wie sehr des Apostels eigenes Beispiel mit einer solchen Auffassung streiten würde; der Ausdruck *ἐμπλέεσθαι* bewahrt vor jedem Mißverständniß. Die Hauptsache ist: die Beschäftigung mit weltlichen Dingen darf kein *ἐμπλέεσθαι* werden, d. h. darf nicht Sinn und Kraft und Zeit so sehr in Anspruch nehmen, daß das Amt darunter leidet. Dem wird aber durch die Bevormundung der katholischen Kirche, welche „dem Klerus eine gewisse Anzahl nicht-geistlicher Beschäftigungen entschieden untersagt“ (vergl. Osterzee a. a. O. zu 2 Tim. 2, 4), in keiner Weise vorgebeugt. Es bleibt dabei die Thüre weit offen für die Kraft und Lust zur Amtswirksamkeit am meisten absorbirenden Liebhabereien, gegen welche Bengel seine bekannte Philippika schleudert: in his (*τοῦτοις*, 1 Tim. 4, 15) qui est, minus erit in sodalitatibus mundanis, in studiis alienis, in colligendis libris, conchis, nummis: quibus multi pastores notabilem aetatis partem inscientes conterunt. Gegen jene studia aliena läßt sich zwar an sich nichts einwenden, wohl aber gegen das esse in iis, gegen die leidenschaftliche Hingabe daran, wodurch die Beschäftigung damit zu einem die treue Amtswirksamkeit hindernden *ἐμπλέεσθαι* wird. Dem gegenüber gilt das kurze, aber vielsagende Wort: *ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι* (1 Tim. 4, 15). Das *ταῦτα* geht auf die B. 12 — 14 gegebenen Vorschriften über rechte Amtsführung, und der Sinn dieses Zurufes ist also: das Amt recht zu versehen, soll die Hauptforge des Amtsträgers sein und das, was hierfür nöthig ist, das Element, in dem sich seine ganze Persönlichkeit bewegt. Nicht bloß einzelne Theile seiner Fähigkeit oder einzelne Seiten seiner Thätigkeit, sondern den ganzen Menschen (*ἴσθι*), die ganze Person nimmt das Amt für sich in Anspruch. Es folgt daraus, daß die gesammte Thätigkeit des Geistlichen, auch wo sie nicht unmittelbar auf Erfüllung von Amtspflichten ge-

richtet ist, doch immer in einer gewissen Beziehung zu der großen Aufgabe seines Lebens stehen, der Gedanke an sein Amt der Alles beherrschende Grundgedanke seines Strebens und Wirkens sein muß. Das ist die positive Seite des Erfordernisses, von dem uns das Bild des στρατευόμενος zunächst die negative geboten hatte, nämlich der ausschließlichen Hingabe an den geistlichen Beruf. — Haben wir hierbei gesehen, wie das ganze Leben des Geistlichen von der Idee seines Berufes getragen sein soll, so führt uns das dritte der aneinandergereihten Bilder: ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις κτλ., wieder in die Schranken der eigentlichen Amtswirksamkeit zurück. Von einem Wettkämpfer darf man voraussetzen, daß sein ganzes Streben auf die Erreichung seines Ziels gerichtet und seine ganze Kraft diesem Zwecke dienstbar gemacht werde, aber es handelt sich bei ihm nun darum, daß er auch νομίμως kämpfe, d. h. den Kampfregeln pünktlich sich füge und also weder zu unerlaubten Mitteln greife, noch durch Umgehung eines Theils seiner Verpflichtungen sich seine Aufgabe erleichtere. Willkür und Eigenmächtigkeit brachten auf der heidnischen Arena selbst den bewundertsten Sieger um seinen Kranz; sie sind es, die auch auf der Arena der christlichen Kirche einer wenngleich sonst tüchtigen Leistung ihren Werth in den Augen des großen Preisrichters benehmen. Der Diener Christi hat sich streng an seine Instruction, d. h. an den Willen des Herrn der Kirche, zu halten und darf sich mithin weder Willkürlichkeiten, die mit demselben streiten, erlauben, noch eigenmächtig einem Theil seiner Aufgabe sich entziehen. Der erstere Punkt möge in dieser allgemeinen Fassung hier stehen bleiben, da die Pastoralbriefe nichts Weiteres zu seiner Illustration bieten. Ein Anklang an den letzteren aber findet sich auch in der Mahnung 2 Tim. 4, 5: τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. Zu der Aufforderung, die Arbeit eines Evangelisten zu thun, tritt für Timotheus noch die weitere: erfülle deine Diaconie ganz, d. h. auch die anderen damit verbundenen Aufgaben, nicht bloß die der Verkündigung des Evangeliums. Die Neigung des natürlichen Menschen, irgend einem Theil seiner Pflichten, dessen Erfüllung ihm besonders angenehm ist, mit Vorliebe sich zu widmen, zieht sich leicht auch ins Amtsleben des Geistlichen herein und treibt ihn zu einseitiger Pflege besonderer Lieblingszweige, mit Vernachlässigung seiner übrigen Pflichten. Kann nun auch der Apostel, der selbst auf die Verschiedenheit der Geistesgaben hinweist, die Vorliebe für gewisse Theile des Amtes, die in der natürlichen Begabung begründet ist, unmöglich mißbilligen, so muß er

doch der Vernachlässigung anderer Theile, die jene leicht im Gefolge haben kann, entschieden entgegentreten. Daher hier die Mahnung, nicht bloß an einzelne Stücke zu denken, sondern an alle, dem ganzen Amt nach allen Seiten zu genügen.

Nach all' diesem steht der rechte *δοῦλος Χριστοῦ* als ein Mann vor uns, der mit angestrengtem Eifer, ausschließlich und mit Unterdrückung der eigenen selbstischen Neigungen sich seinem hohen Berufe hingiebt. Dazu kommt noch als weiterer Zug aus dem Bilde des Kriegers, daß er als *καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ* (2 Tim. 2, 3) auch zu jedem Leiden (*κακοπάθειον*), das sein Dienst ihm auferlegt, bereit sein muß. Dies wird entsprechend der damals so angefochtenen Stellung der christlichen Kirche besonders von dem selbst um des Evangeliums willen in Banden befindlichen Glaubenshelden, also namentlich im zweiten Brief an Timotheus wiederholt betont. Und zwar erscheint das *κακοπαθεῖν* 2, 3 und 4, 5 nicht als eine ganz besondere, außerordentliche Leistung, sondern der Aufruf dazu reiht sich ganz ruhig unter die anderen Ermahnungen ein, ein Beweis, daß die Uebernahme jeglichen Leidens um des Evangeliums willen (1, 8) nach der Anschauung des Apostels als etwas Selbstverständliches zu dem Amte eines *δοῦλος κυρίου* gehört.

Nun aber ist das Maß dessen, was schon im Allgemeinen von dem Träger des geistlichen Amtes verlangt wird, so voll, daß wir wohl begreifen, warum der Apostel es für nöthig hält, seinem Gehülfen wiederholt ermunternde Winke zu geben. Timotheus freilich, der durch die schmerzlichsten Erfahrungen, die steigende Verfolgung des Christenthums, das traurige Schicksal seines geistlichen Vaters, das Umsichgreifen der Irrlehre in der Gemeinde und wohl auch so manchen Widerstand, auf den er bei seinem Wirken stieß, gebeugt und gelähmt war, — er brauchte ganz besonders die Mahnung, die Flamme seines  *χάρισμα* hell wieder anzufachen, zu neuer Freudigkeit und Energie sich zu erheben (2 Tim. 1, 6). Aber auch in ruhigen, gefahrlosen Zeiten sind die Träger des geistlichen Amtes Angesichts der schweren Aufgaben und der hohen Ansprüche desselben der Gefahr des Verzagens an sich und ihrer Kraft ausgesetzt und begrüßen es darum gewiß mit Freuden, daß gerade in den Pastoralbriefen zwischen die vielen ernstesten Forderungen auch mancherlei tröstliche Winke zur Belebung des Eifers eingestreut sind. Selbst ein Paulus fühlt je und je das Bedürfnis nach einem stärkenden Trunk aus der Quelle des Trostes, wie er sich z. B. zu neuer Freudigkeit in seinem Leiden auf-

schwingt durch den Gedanken: εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος κτλ. (2 Tim. 1, 11). Mitten in seiner Erniedrigung hält er sich da den hohen Posten vor, den Gott ihm anvertraute, und mit neuem Muth erfüllt ihn die daraus fließende Gewißheit: es ist seine Sache, die ich führe, also kann es keine verlorene Sache sein (παράκλησις, B. 12, in der gleichen Bedeutung wie B. 14). Sollte nicht der Gedanke an die Göttlichkeit des geistlichen Amtes jedem seiner Träger gleiche Zuversicht verleihen? Und nicht bloß auf Gottes Hülfe, die sie begleite, sondern auf Gottes Kraft, die selbst in ihnen wirke, weist er sich und seinen Freund, z. B. 2 Tim. 1, 8 (κατὰ δύναμιν Θεοῦ) und insbesondere in der schon oben angeführten Versicherung (2 Tim. 1, 7), daß sie von Gott das πνεῦμα δυνάμεως u. s. w. erhalten haben. Sind es auch charismatisch besonders bevorzugte Männer, die dieses ἔδωκεν ἡμῖν von sich bekennen dürfen, so ist doch der darin liegende Gedanke: „wir können, wenn wir nur wollen“, ein Mittel zur Neubelebung des Eifers, dem der Glaube an die Verheißung Luk. 11, 13 auch in einer mit Charismen weniger gesegneten Zeit fortwauernde Gültigkeit verleiht. Von jenen Zweien hatte freilich der Eine ein weit höheres Maß von Geisteskraft erhalten, aber er steht auch besonders groß da in der Benutzung der zehn Pfund, die ihm geworden, so groß, daß er wohl auf sein Beispiel hinweisen darf, um den sinkenden Muth des Freundes aufzurichten. Dies thut er denn auch deutlich, z. B. 2 Tim. 1, 12, wo die augenfällige Zurückweisung von ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι auf μὴ ἐπαισχυνθῆς (B. 8) sein Auftreten als ein vorbildliches hinstellt. Auch 2 Tim. 2, 9 f. richtet er den Blick des Jüngers auf sein eigen Bild, das Bild des in heldenmüthigem Dulden wie in siegesfrohem Wirken gleich großen Meisters hin und giebt uns damit ein weiteres Hülfsmittel zur Belebung des Eifers an die Hand: das Anschauen großer Vorbilder. Endlich schimmert noch aus dem und jenem Zuspruch Eines heraus, was den Timotheus zu rechter Treue ermuntern soll, das ist der Gedanke an den Lohn, der den treuen Diener erwartet. Insbesondere enthält jedes der oben erwähnten drei Bilder (2 Tim. 2, 4 — 6), die uns die Stellung des Geistlichen zu seinem Amt so anschaulich schildern, auch die Hinweisung auf den mit rechter Amtsführung verbundenen Lohn. Das Lob des Feldherrn sich erwerben, einen Ehrenkranz erlangen und die Früchte seiner Arbeit genießen dürfen, das wird hier in Aussicht gestellt, und wie das rechte Ringen nach diesem Ziel als conditio sine qua non für seine Erreichung bezeichnet wird, so er-



scheint hinwiederum der Hinblick auf dieses Ziel als stimulus für das rechte Ringen. Worin dieses Ziel bestehe, lassen uns die drei Ausdrücke ahnen; sie weisen — wenigstens die zwei letzteren — hin auf die Zeit, wo der Kampf beendigt und die Ernte gekommen ist. Auf den himmlischen Lohn wirft der Apostel auch für sich einen Hoffnungsblick (2 Tim. 2, 11 f. und namentlich Capitel 4, 7 f.), der ihn zu neuer Wirkensfreudigkeit entflammt. Um wie viel nöthiger wird das für diejenigen Träger des geistlichen Amtes sein, die sich keiner solchen Geistesstärke rühmen können!

Von der Nothwendigkeit dieser Mittel zur Belebung des Eifers wird uns übrigens die Betrachtung der Amtsführung mit Rücksicht auf die oben angegebene Gliederung des Amtes noch genauer überzeugen. Es handelt sich dabei um die besonderen Aufgaben, die der geistliche Beruf nach seinen verschiedenen Seiten mit sich bringt. Wenden wir uns zunächst den Dienstpflichten im engeren Sinne zu, so kommt in erster Linie der Dienst am Wort oder die geistliche Lehrthätigkeit in Betracht.

Die Lehrthätigkeit wird in den Pastoralbriefen bald durch das einfache *διδάσκειν* (1 Tim. 4, 11. 6, 2; 2 Tim. 2, 2), bald durch Ausdrücke wie *κηρύττειν τὸν λόγον* (2 Tim. 4, 2) oder *ἔργον ποιεῖν εὐαγγελιστοῦ* (2 Tim. 4, 5) bezeichnet. Sieht man bei letzterem Ausdruck von dem in der apostolischen Zeit damit verbundenen Nebebegriff eines Reisepredigers ab (daher Eph. 4, 11 von dem „Lehrer“ unterschieden) und faßt nur den nächstliegenden Wortsinn ins Auge, so weist derselbe, wie der Zuruf 2 Tim. 4, 2, auf den Gegenstand der Lehrmittheilung hin, das Evangelium oder den *λόγος*, genauer die *ὕμναιοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Tim. 6, 3). Damit ist zum Voraus jeder andere Inhalt (*ἑτεροδιδασκαλεῖν*, 1 Tim. 6, 3) ausgeschlossen, selbstverständlich was damit im Widerspruch, aber auch was nicht in unmittelbarem Zusammenhang damit steht (Tit. 2, 1: *λάλει ἃ πρόπει τῇ διδασκαλίᾳ*). So die *μῦθοι* in des Wortes weitester Bedeutung, d. h. alles Selbsterfönnene, nicht aus dem göttlichen Wort zu Beweisende oder Abzuleitende, alle Menschenföndlein und Eigengedanken, wie Luther <sup>1)</sup> zu 1 Tim. 1, 4 bemerkt: hodie Schwermeri nihil docent, nisi fabulas, quae sunt sua somnia et recedunt a semel tradita doctrina. Die christliche Wahrheit nun, die den Gegenstand der Lehrmittheilung bilden soll,

<sup>1)</sup> In seinen „Annotationes in epistolas Paulinas ad Tim. et Tit.“

hat Timotheus von seinem geistlichen Vater überkommen (2 Tim. 3, 10), und dabei soll er auch bleiben (2 Tim. 3, 14), bei seinem Wirken als Lehrer sich allein an das von dem Apostel Gehörte halten (2 Tim. 2, 2). Zwar empfiehlt ihm dieser auch die γραφή (des alten Bundes) als nütze zur Lehre; allein damit ist nicht gesagt, daß er den Lehrinhalt daraus zu schöpfen habe, vielmehr wird ihm — gerade durch die Wendung „nütze zur Lehre“ — nur die Benutzung des Alten Testaments zu gründlicherer und lebendigerer Darlegung der christlichen Wahrheiten (in der Art, wie z. B. Paulus in Röm. 4 die Geschichte Abraham's verwendete) angerathen; ein Wink, dessen Befolgung manche Lehrvorträge nicht bloß verständlicher, sondern auch anregender und fesselnder machen würde. Die eigentliche Quelle, aus welcher der Lehrstoff zu schöpfen ist, ist und bleibt aber natürlich das apostolische κήρυγμα (Tit. 1, 3).

Doch dies ist im Ganzen selbstverständlich. Wichtiger ist, daß Timotheus auch in Beziehung auf die Mittheilung des Lehrstoffs sich an das Beispiel seines Meisters anschließen soll. Das geht hervor aus 2 Tim. 1, 13: *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγ. λόγων ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας. ὑποτύπωσις* bezeichnet die Abbildung, die Darstellung im Bilde. Hier wäre es demnach das Bild des Lehrganzen, das Paulus für ihn zur Nachachtung entworfen, ihm gleichsam vorgezeichnet hat. Dieses Bild soll er festhalten als ein Vorbild, das ihm bei seiner eigenen Lehrwirksamkeit beständig vorschwebe. Freilich nicht, um es in äußerlich mechanischer Weise Strich für Strich nachzuzeichnen, vielmehr soll es *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ* erfaßt und festgehalten und dadurch sein persönliches Eigenthum werden, so daß aus dem eigenen Glaubens- und Liebesleben eine freie lebendige Reproduction des apostolischen Lehrganzen hervorgehe. Der Begriff des „Bildes“ legt es nahe, sowohl an den Inhalt als auch an die Form der apostolischen Lehrvorträge zu denken. Daher bemerkt Melancthon <sup>1)</sup> zu dieser Stelle: *vult et res ipsas retineri et modos loquendi usitatos apostolis*, und ebenso findet Calvin darin die Beziehung nicht bloß auf die substantia, sondern auch auf die *figura ipsa orationis*. Allein dies möchte doch etwas zu weit gegangen sein. Denn die Form der Rede ist ja nur das nach Zeit und Umständen und auch nach der Individualität des Lehrers, die hier wohl zu ihrem Rechte kommen darf, wechselnde Kleid, das daher unmöglich immer den gleichen Zuschnitt

<sup>1)</sup> Enarratio epistolae I. ad Tim. et duorum capitum secundae.

haben kann. Wohl aber dürfen wir hier an die Art und Weise der Behandlung des vorzutragenden Stoffes denken und also das apostolische *κῆρυγμα* als Musterbild für die Lehrmittheilung nach Inhalt und nach Methode betrachten. Die Pastoralbriefe sind in dieser Hinsicht sehr instructiv, indem der Apostel darin nicht bloß als Lehrer der Predigtkunst (freilich in primitivster Weise), sondern mehrfach selbst als Prediger auftritt. Als schönes Muster einer evangelischen Predigt nach ihren Grundzügen läßt sich z. B. die Stelle Tit. 2, 11—14 ansehen. Was diesem Excurs seinen eigentlichen Werth verleiht, ist, daß Paulus das hier Gesagte seinem Gehülfen durch das angeschlossene *ταῦτα λέλει* (B. 15) — zunächst seinem Inhalt nach — selbst als Muster zur Nachachtung empfiehlt. Wir sehen hier deutlich, was den Hauptinhalt der Lehrverkündigung bilden soll: die Hauptthatfachen des Heils in Christo nach ihrer tiefen Bedeutung, ihrer herrlichen Wirkung, ihren ernstesten Forderungen u. Dasselbe wird uns gleich daneben (Tit. 3, 3—7) in einer ähnlichen Ausführung dargeboten, die sich ebenfalls durch das beigefügte *καὶ περὶ τούτων βούλομαι σε διαβεβαιώσθαι* (vergl. Luther: „Solches will ich, daß du fest lehrest“) (B. 8) als ein Muster kennzeichnet. Damit ist zu vergleichen, was Paulus von der rechten Lehrmittheilung (im Gegensatz zu der Irrlehre, B. 3) 1 Tim. 1, 4 erwartet, nämlich daß durch sie „das Wesen der göttlichen Heilsanstalt, wie sie auf den Thatfachen des christlichen Glaubens beruhe“ (*οἰκονομία θεοῦ ἥ ἐν πίστει*), dargelegt werde. Der Apostel weiß wohl, daß die Besprechung der sogenannten *μῦθοι* (deren eigentliches Wesen für uns freilich im Dunkeln liegt) und die Anstellung von Untersuchungen über allerlei geheimnißvolle Probleme Vielen interessanter vorkam als die einfache evangelische Predigt. Dennoch aber gilt es nach seiner Meinung, selbst auf die Gefahr hin, trivial zu erscheinen, die Haupt- und Grundlehren immer und immer wieder zu treiben. Denn *ταῦτα*, d. h. eben diese (vergl. den vorhergehenden Vers), *ἐστὶ τὰ καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις*, Tit. 3, 8. Der allein maßgebende Gesichtspunkt ist aber der wahre Nutzen der Hörer (Tit. 3, 9), nicht die Befriedigung ihrer Gelüste (2 Tim. 4, 3: *κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας*). Durch Hereinziehen von allerlei Punkten, die nur die Neugierde reizen, wird die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Kern der Wahrheit abgezogen (2 Tim. 4, 4); dieser aber muß mit allem Nachdruck (Tit. 3, 8: *διαβεβαιώσθαι*) zum Eigenthum der Zuhörer gemacht und darum — wenn auch in mannichfach verschiedener Schale und in immer wieder wechselnder Ausführung und An-

wendung (wie wir dies bei Paulus z. B. gerade in Tit. 3, 3—7, verglichen mit 2, 11—14, sehen) — doch immer aufs Neue der Gemeinde geboten werden.

Wie aber alle Speculationen und Untersuchungen über Genealogien u. dergl., die nicht mit den Grundwahrheiten des Christenthums im Zusammenhang stehen, dem Apostel unnütz und bei allem Aufwand von Gelehrsamkeit doch geradezu thöricht vorkommen (*μωράς*, 2 Tim. 2, 23), so kann er auch mit einer bloß auf Befriedigung des Wissens und einseitige Förderung der Erkenntniß gerichteten Darstellung des christlichen Glaubensgehalts nimmermehr einverstanden sein. Das eigentliche Ziel aller Lehrmittheilung ist ihm ein durchaus praktisches. So heißt es im Gegensatz zu den falschen Bahnen, die die Irrlehrer einschlagen, 1 Tim. 1, 5, das Ziel der *παραγγελία* sei Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben. Unter der *παραγγελία* kann natürlich nicht das mosaische Gesetz verstanden werden (Calvin u. A.), für das sich ja gleich nachher die Bezeichnung *νόμος* findet; eher dürfte damit das Gebot, welches der *οικονομία Θεοῦ* eignet, das evangelische Gesetz, das die Norm des Verhaltens der Christen bildet (Huther), bezeichnet sein; am liebsten aber möchten wir bei dem unverkennbaren Anklang an das *παραγγελίας* B. 3 die auf die Durchführung jenes Gebots gerichtete Thätigkeit des Gemeindelehrers, die eigentliche Lehr- und Ermahnungsthätigkeit, darunter verstehen. Diese muß, soll sie rechter Art sein, auf Hervorbringung der *ἀγάπη* gerichtet sein. Von diesem Ziel, fährt B. 6 fort, haben sich die Irrlehrer abgewendet (*ἀστοχεῖν* = a scopo deflectere), haben das eigentliche Ziel der Lehrverkündigung ganz aus den Augen gelassen, nicht mehr den praktischen Zweck der Hinwirkung auf christlich-sittliches Leben verfolgt, daher ist Alles, was sie sagen, nur Metakologie (B. 6). In ähnlicher Weise hält der Apostel dem Titus vor, auf was er als Lehrer sein Hauptaugenmerk richten müsse: *ἵνα προτιζῶσι καλῶν ἔργων προύστασθαι κτλ.* (Tit. 3, 8). Als der hauptsächlichste Zweck seiner Lehrwirksamkeit wird also auch hier die Erzeugung eines rechten Tugendeifers bezeichnet. Mit diesem klar ausgesprochenen Zweck nun steht die ganze Art und Weise der Darstellung der christlichen Heilslehre im engsten Zusammenhang. Dieselbe darf jedenfalls keine bloß theoretisch gehaltene Belehrung über die christlichen Religionswahrheiten sein, denn sie soll vor Allem sittliche Besserung im Auge haben; sie darf sich aber auch nicht auf einseitige Hervorhebung der sittlichen Forderungen im engeren Sinne



beschränken, denn jenes Ziel läßt sich nach Tit. 3, 8 (περὶ τούτων u. s. f. — ἵνα κ.) nur durch gründliches Eingehen auf die (im Vorhergehenden ausgeführten) Glaubenswahrheiten erreichen. Vielmehr erscheint als die einzig wahre Behandlungsweise die enge Verschlingung von Dogmatik und Moral, von Glaubenswahrheiten und Lebensregeln. Dies ist es, was namentlich jene beiden oben angeführten Predigtmuster (Tit. 2, 11—14 und 3, 3—7) aufweisen; sie stellen die hauptsächlichsten Glaubenswahrheiten in unmittelbarem Zusammenhang mit den daraus sich ergebenden ethischen Folgerungen dar und zeigen damit, wie wenig das Eine vom Andern losgelöst werden und für sich allein auftreten dürfe. Hätte jenes ταῦτα λέλει (Tit. 2, 15) in der Kirche mehr Beachtung gefunden, es wäre weder die einseitig dogmatisirende Predigtweise der nachreformatorischen noch das fade Moralisiren der rationalistischen Periode möglich gewesen. So oft der Apostel auf Hebung des sittlichen Standes der Gemeinde dringt, weist er zugleich auf die unumgänglich nöthige Wurzel, den Glauben, hin, wie z. B. das πεπιστευκότες Tit. 3, 8 zeigt, daß, um auf καλὰ ἔργα zu hoffen, vor Allem auf den Glauben und seine Weckung gedrungen werden müsse, wie auch die ἀγάπη 1 Tim. 1, 5 nur als Frucht des Glaubens erscheint. Ebenso aber soll auch die Darstellung der Glaubenswahrheiten immer zugleich mit der Hinweisung auf die Bethätigung des Glaubens im sittlichen Leben der Gemeindeglieder verbunden sein.

Hält sich der Prediger an diese Vorschriften, dann erweist er sich als einen ἐργάτην ὁρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (2 Tim. 2, 15), d. h. dann geht er recht um mit dem Worte der Wahrheit. Dem ὁρθοτομεῖν ist zwar vielfach der Sinn von „recht theilen“ untergelegt worden, und die „Orthotomie“ in diesem Sinne hat sich einen förmlichen Platz in der Pastoraltheologie errungen als die Lehre von der „rechten Austheilung und Anwendung des göttlichen Wortes in Bezug auf die Eigenthümlichkeit der Zustände und Anlässe“<sup>1)</sup>. Ursprünglich aber ist diese Bedeutung dem Wort völlig fremd; man hat gar kein Recht, dabei ans „Theilen“ zu denken, es heißt einfach: in gerader Richtung schneiden. Mag man nun dabei ans Pflügen denken (ἐργάτης?), bei dem keine schiefen Furchen gezogen werden dürfen, oder wie man es sonst erklären will, der allgemeine Sinn ist jedenfalls: richtig damit umgehen. Und das geschieht

<sup>1)</sup> Rijsch a. a. O. III. 2, S. 168.

nun eben auf die oben angedeutete Weise. Allerdings aber ist der Gedanke, den man gewöhnlich damit verbindet, nämlich: der Prediger solle — wie ein Hausvater seinen Kindern das Brod vorschneiden (Calvin) — so suum cuique zutheilen, den Pastoralbriefen auch nicht fremd. Denn z. B. Titus wird ermahnt, gerade in Bezug auf die einzelnen Verhältnisse zu reden ἡ πρόπει τῇ διδασκαλίᾳ, Tit. 2, 1 ff. Wenn B. 2 — 10 ausgeführt wird, auf was bei den alten Männern und Frauen, bei den Jüngeren und bei den Knechten insbesondere hinzuwirken sei, so wird damit die Berücksichtigung der einzelnen Classen der Zuhörer je nach ihren speciellen Bedürfnissen und so überhaupt das Eingehen auf die Eigenthümlichkeit der Zustände nachdrücklich empfohlen. Es liegt offenbar im Sinne des Apostels, daß das dahin Gehörige auch in den öffentlichen Lehrvorträgen seine Stelle finden solle; doch haben wir damit zugleich den Grenzpunkt zwischen Lehramt und Seelsorge erreicht.

Ausführlicher als die positive Lehrthätigkeit wird in unseren Briefen die pastorale Thätigkeit zur Wahrung der reinen Lehre gegenüber von jeder Trübung und Fälschung, das pastorale Verhalten gegenüber der Irrlehre, besprochen. In allen drei Briefen ist von einer Irrlehre die Rede, die zwar nirgends unter einem bestimmten Namen auftritt, aber durch eine Reihe charakteristischer Merkmale näher bezeichnet wird. Als allgemeinstes Merkmal erscheint der Gegensatz gegen die rechte Heilslehre (1 Tim. 1, 6. 19. 6, 3. 5. 21; 2 Tim. 2, 18. 25. 3, 8; Tit. 1, 9). Den Gegenstand dieser ἐτεροδιδασκαλία (1 Tim. 1, 3. 6, 3) bilden theils unfruchtbare (1 Tim. 1, 6. 6, 20) oder geradezu gottlose (1 Tim. 6, 20. 4, 1) Speculationen<sup>1)</sup>, z. B. 2 Tim. 2, 18, theils willkürliche ascetische Gebote (Tit. 1, 14; 1 Tim. 4, 3). Die Anhänger dieser Richtung suchen ihre Behauptungen mit großem Wissensdünkel (1 Tim. 6, 20; Tit. 1, 16) und krankhafter Streitsucht (1 Tim. 6, 4) aufrecht zu halten. In sittlicher Hinsicht werden sie nicht nur als unlauter geschildert, namentlich voll Eigendünkels und schnöder Gewinnsucht (1 Tim. 1, 19. 4, 2. 6, 4; Tit. 1, 11), sondern als ganz verdorben (1 Tim. 6, 5; 2 Tim. 3, 8. 13; Tit. 1, 16), ja in des Teufels Schlingen (2 Tim. 2, 26). Bekanntlich ist die Frage, mit welcher Erscheinung wir es eigentlich hier zu thun haben, noch immer eine offene; nicht einmal das ist aus-

<sup>1)</sup> ἡ ἑτησις = philosophischer Terminus für Speculation oder speculative Untersuchung (vergl. Otto a. a. O. S. 124).

gemacht, ob eine oder mehrere Classen von Häretikern gemeint seien. Gewöhnlich wird allerdings eine Hauptart angenommen, und zwar sollen es nach den meisten Auslegern Vorläufer der Gnostiker des zweiten Jahrhunderts sein. Immerhin aber, auch wenn die verschiedenen angeführten Seiten in einer Grundrichtung zusammenlaufen, sind mancherlei Modificationen derselben denkbar. Dem Apostel mochte bald diese, bald jene Seite besonders entgegengetreten sein, und hier vereinigt er nun die Summe dessen, was ihm bei den Gegnern der reinen Lehre aufgestoßen, in einem Gesamtbild, ohne daß darum gerade jeder einzelne Zug von Allen gälte. Namentlich mag auch das harte Urtheil des Apostels über ihren sittlichen Gehalt in seiner ganzen Schärfe nicht ausnahmslos auf Alle zu beziehen sein. Uebrigens liegt eine genauere Untersuchung darüber, die uns in ein wahres Labyrinth von Hypothesen einführen würde, dem hier verfolgten Zweck natürlich fern. Was wir in Hinsicht auf den Inhalt der vom Apostel so bitter vermünschten Irrlehre allein hervorheben möchten, ist, daß die zwei Hauptarten religiöser Verirrung nach rechts und nach links, die im Laufe der Zeit in mannichfach wechselndem Gewande aufgetaucht sind, schon hier zum Vorschein kommen, — auf der einen Seite unevangelische Engherzigkeit und Gesetzhlichkeit (z. B. 1 Tim. 4, 3), auf der anderen unchristliche Freigeisterei (z. B. 2 Tim. 2, 18), wogegen dann die apostolische Lehre die goldene Mitte bildet.

Die eingehende Rücksichtnahme, welche diesen Erscheinungen in den Pastoralbriefen zu Theil wird, ist schon ein Beweis, wie viel dem Apostel an der Zurückweisung und Bekämpfung derselben liegt. Zwar ist die Behauptung Baur's, der auch de Wette seine volle Zustimmung giebt, daß die Polemik gegen die Häretiker als der gemeinsame Hauptzweck aller drei Briefe betrachtet werden müsse, viel zu stark; sie streitet einfach mit dem, was Paulus selbst als Zweck seines ersten Briefes an Timotheus Cap. 3, 14 f. angiebt. Aber daß ihm gerade diese Seite der pastoralen Thätigkeit besonders wichtig schien, zeigt unter Anderem der Umstand, daß er seinen Gehülfen hauptsächlich zur Bekämpfung der Irrlehre in Ephesus zurückließ (1 Tim. 1, 3). Auch bildet dieser Punkt allerdings das A und das O des ersten Briefes an ihn (vergl. 1, 3 mit 6, 20 f.), und 1 Tim. 6, 4 f. werden die Irrlehrer mit einem Schwall der heftigsten Worte gegeißelt, die eine heilige Zornesgluth athmen und ganz dazu angethan sind, in Timotheus ähnliche Gefühle und damit auch einen besonderen Eifer gegen sie zu erwecken. Die hohe Wichtigkeit, die der Apostel dem

Auftreten gegen die Irrlehre heimisch, ist aber auch sehr erklärlich. Denn dieselbe ist ihm eine krankhafte Erscheinung, und der Gemeindelehrer muß vor Allem darüber wachen, daß die Seinigen gesunde Speise erhalten. Diese gesunde Speise ist die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9. 2, 1), die *ὑγιαίνοντες λόγοι* (1 Tim. 6, 3; 2 Tim. 1, 13). Der Ausdruck bezeichnet die innere Gesundheit und Unverdorbenheit der evangelischen Lehre, die allein auch ein wahrhaft „gesundes“, von aller Verirrung freies Christenthum in der Gemeinde erzeugen kann (vergl. Tit. 1, 13: *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει*). Schon der Gebrauch dieses (den Pastoralbriefen eigenthümlichen) Ausdrucks weist darauf hin, daß jede der apostolischen widerstrebende Lehre etwas in sich Ungesundes und darum auch schädlich Wirkendes sein müsse, daher auch ein Anhänger der Irrlehre 1 Tim. 6, 4 geradezu *νοσῶν* genannt wird. Und wirklich hat dieselbe die schädlichsten Folgen, die überhaupt gedacht werden können; denn sie untergräbt und zerstört das Gebäude des christlichen Glaubens (2 Tim. 2, 18) und übt auch in sittlicher Hinsicht den unheilvollsten Einfluß aus (1 Tim. 6, 4: *ἐξ ὧν γίνεται κτλ.*). Darum darf der Pastor in dieser Beziehung wohl über seine Herde wachen. Und zwar ist alle Energie gegenüber dem Treiben der Verführer nöthig; denn diese verfolgen selbst mit so viel Energie ihr Ziel, bringen in die Häuser ein (2 Tim. 3, 6) und wissen die Leute durch allerlei Künste zu berücken (*αἰχμαλωτίζοντες*) (namentlich auch das schwächere Geschlecht — *γυναικάρια* —, ein bezeichnender Zug, für den sich mancherlei Parallelen aus alter und neuer Zeit fänden!). Wenn sie vollends auf dem besten Wege sind, „ganze Häuser zu verkehren“ (Tit. 1, 11), wenn ihr Anhang und damit auch die Gefahr für die Gemeinde wächst, dann gilt die nachdrückliche Mahnung: *ὅς δὲ ἐπιστομίζειν*, und es fragt sich nur: Wie kann das geschehen?

Vor Allem wird ein Weg, den besonders jugendlicher Feuereifer könnte einschlagen wollen, ernstlich widerrathen. Man könnte nämlich zu dem Gedanken versucht sein, das einfachste Mittel, den Führern der Irrlehre recht gründlich „das Maul zu stopfen“, wäre eine öffentliche Disputation, wobei der Macht der Wahrheit der Sieg nicht entgehen und die Haltlosigkeit der gegnerischen Behauptungen klar aufgedeckt würde<sup>1)</sup>. Allein von einem solchen Zweikampf will der Apostel nichts wissen. Er ist nicht der Ansicht, Timotheus solle ihren „Anti-

<sup>1)</sup> Solches ist ja auch in neuester Zeit z. B. in Genf versucht worden.



thesen" (1 Tim. 6, 20) nun auch seinerseits wieder Thesen entgegensetzen und den Fehdehandschuh, den jene hinwarfen, aufheben, sondern wiederholt und dringend macht er es ihm zur Pflicht, diese Xenophorien zc. einfach abzuweisen (1 Tim. 4, 7 u. 2 Tim. 2, 23: *παραιτοῦν*, 1 Tim. 6, 20: *ἐκτρέπόμενος*, 2 Tim. 2, 16: *περίστασο*). In diesem Sinne müssen nämlich jene Warnungsrufe, das Geschwätz der Irrlehrer zu meiden, nothwendig aufgefaßt werden; denn über die Befürchtung, sein Gehülfe könnte sich selbst ihnen zuneigen und ins feindliche Lager übergehen, war der Apostel doch gewiß erhaben. Wohl aber mochte er ihm die Geneigtheit zutrauen, sich mit den Gegnern zu messen, um sie mit schlagenden Gründen von der Falschheit ihrer Ansichten zu überzeugen und wo möglich zur Wahrheit zurückzuführen. Und das soll er nicht thun, soll sich ihnen gegenüber gar nicht auf ihre Behauptungen einlassen; mit einem Wort: das *λογομαχεῖν*, das förmliche Disputiren, verbietet der Apostel (2 Tim. 2, 14; nach der Lesart *μὴ λογομάχει* geht das Verbot den Timotheus an, nach der anderen Lesart *μὴ λογομαχεῖν* soll dieser es auch bei Andern nicht dulden). Warum? Antwort 2 Tim. 2, 14: „es ist doch zu nichts nütze“, und B. 16: „sie werden doch weiter gehen in ihrer Gottlosigkeit“. Mit großer Nüchternheit tritt da der Apostel dem Wahn entgegen, die Abgefallenen lassen sich durch Widerlegung ihres Geschwätzes alsbald zur Wahrheit zurückführen und die Unterdrückung der Irrlehre könne das Resultat von Disputationen sein! Ja, noch mehr: das *λογομαχεῖν* ist nicht nur nichts nütze, es richtet noch dazu Schaden an, denn es dient nur *ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκούοντων* (B. 14), „zur Verkehrung der Hörer“. Versteht man unter den „Hörern“ die Anhänger der Irrlehre, auf deren Befehrung es abgesehen ist, so wird dadurch angedeutet, daß auf dem Wege des Disputirens gerade die gegentheilige Wirkung erzielt wird. Und wie sehr stimmt damit die Erfahrung überein, daß man sich in der Hitze des Streites bei dem Reiz, den der Widerspruch für den natürlichen Sinn hat, und unter der Herrschaft der Eitelkeit, die sich nicht für besiegt erklären will, nur noch tiefer in eine verkehrte Ansicht hinein verrennt! Sind aber die *ἀκούοντες* die „Zuhörer“ im eigentlichen Sinne, die ohne activen Antheil an der Disputation ihrem Gange folgen, so braucht man nicht einmal an den bösen Eindruck zu denken, den es auf die Gemeinde machen müßte, wenn die Vertreter der „gesunden Lehre“ sich etwa von besonders schlagfertigen Disputirkünstlern durch allerlei Sophismen in die Enge treiben ließen und die Irrlehre einen schein-

baren Triumph erränge; auch im günstigsten Falle ist eine *καταστροφή* in sittlicher Hinsicht unvermeidlich, da die im Wortgefecht entfesselten Leidenschaften etwas ungemein Ansteckendes haben und der Eifer der Parteinahme gerade bei religiösen Fragen nur zu leicht in einen fleischlichen und sündhaften Eifer ausartet. Wie sehr aber nicht bloß die Glieder, sondern auch die Leiter der Gemeinde selbst dieser Gefahr ausgesetzt seien, darauf weist noch 2 Tim. 2, 23 f. hin, wo Timotheus noch einmal ermahnt wird, sich doch ja nicht mit den Gegnern einzulassen, weil er dadurch nur in ein heftiges, streitsüchtiges Wesen hineingerathen möchte, das dem *δοῦλος κυρίου* (V. 24) am wenigsten anstehe.

Was aber nun thun? Gar nicht gegen die Irrlehre auftreten? Ruhig warten, bis ihr Strom von selbst im Sande verläuft? Es steht ein Wort in den Pastoralbriefen, aus dem man diesen Rath ableiten könnte. 2 Tim. 3, 9 beruhigt der Apostel seinen Freund mit der Versicherung: „sie werden es nicht weiter treiben, denn ihr Unsinn wird Allen offenbar werden.“ Das ist allerdings ein sehr trostvolles Prognostikon, mit dem wir uns ganz zufrieden geben könnten, wenn nur nicht im vorhergehenden Capitel (2, 16 f.) gerade die entgegengesetzte Behauptung stünde, nämlich: „ihr Wort wird wie ein Krebs um sich fressen.“ Luther sucht den scheinbaren Widerspruch damit zu erklären, daß ihr Einfluß zwar in der Gegenwart sich noch eine Zeit lang weiter ausbreiten, aber später dann sein Ende finden werde. Allein 3, 9 heißt es eben nun einmal kurz und bestimmt: sie werden nicht weiter fortmachen! Faßt man jedoch den Grund, den Paulus für seine Prophezeiung anführt, genauer ins Auge, so ergiebt sich eine einfache Lösung. Was nämlich hier von der *ἀνομία* gesagt wird, die Jedermann auffallen müsse, kann gewiß nicht auf die Irrlehre schlecht hin und durchaus gehen. Denn z. B. 1 Tim. 6, 20 werden Solche erwähnt, die gerade, weil sie ihr Heil in einer höheren Wissenschaft (*γνώσις*) suchten, vom Glauben abgekommen sind. Es ist darum 3, 9 wohl von einer besonderen Classe oder Nebenart von Häretikern die Rede, die sich nach Art der Goëten (V. 13) mit Zauberkünsten à la Jannes und Jambres (V. 8) abgaben und in besonders unsinniger Weise gerirten, weshalb sie auch mehr bloß bei den *γυναικάρια* Eindruck machten (V. 6). Diesen Leuten nun wird der nahe Untergang verkündigt, und es ist das eine Prophezeiung, die allerdings — auch in ihrer Verallgemeinerung in Bezug auf alle religiösen Verirrungen, die den Stempel besonderer

ἄνοια an sich tragen — noch immer ihre Erfüllung gefunden hat. Etwas Anderes aber ist es mit den Erscheinungen, die von einer gewissen (wenn auch vom Standpunkt der christlichen Weisheit aus *ψευδώνυμος* zu nennenden) *γνώσις* getragen werden. Die besitzen zu viel Lebenskraft, als daß man ihnen nur so getrost aufs Ende warten dürfte, von denen gilt im Gegentheil, daß sie wie ein Krebsgeschwür immer weiter um sich greifen. Ein Trost allerdings ist auch da noch vorhanden: der feste Grund Gottes bleibt stehen (2 Tim. 2, 19), der eigentliche Grundbau der Gemeinde geht nicht unter, wenn auch ein Theil derselben sich von der Irrlehre anstecken läßt; denn dieser Grundbau ist gegen alles ungöttliche Wesen versiegelt und verschlossen, indem einerseits der Herr die Seinen kennt, d. h. novit amanter et perpetuo servat (Bengel), und andererseits in allen wahren Bekennern des Herrn ein kräftiger Trieb zur Ausstoßung des ungerechten Wesens lebt <sup>1)</sup>. Ueberdies (B. 20) geht es im *οἶκος Θεοῦ* wie in einem jeden großen Hause zu: es kann darin nicht lauter Gefäße *εἰς τιμὴν* geben, man darf sich also nicht einmal wundern, wenn auch Geräthe darin sind, die mancherlei Unreinigkeit in sich aufnehmen (*εἰς ἀτιμίαν*); das thut dem Haus keinen Eintrag. So viel zur Beruhigung der Wächter des Hauses Gottes. Allein zum Schlummerfassen darf diese Zuversicht nicht werden; vielmehr sind sie verpflichtet, nach Kräften gegen die Feinde im eigenen Haus aufzutreten. Welche Rathschläge bieten nun in dieser Hinsicht die Pastoralbriefe? Deutlich läßt sich darin eine doppelte Art des Verfahrens unterscheiden. Auf der einen Seite handelt es sich um die Einwirkung auf den von der Irrlehre noch nicht berührten Theil der Gemeinde, auf der andern um das Verhalten gegenüber von den Anhängern derselben.

An die Gemeinde zunächst soll sich der *διάκονος Χριστοῦ* wenden. Das erfahren wir aus dem Abschnitt 1 Tim. 4, 1—6. Hier greift Paulus einige der verkehrten Grundsätze der *ψευδολόγοι* heraus, weist nach, inwiefern dieselben mit der gesunden christlichen Anschauung streiten, und sagt zum Schluß: *ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ*. Das also, was der Apostel über die Unrichtigkeit der häretischen Aufstellungen sagt, soll Timotheus, wenn er ein rechter Diener Christi sein will, den „Brüdern“ vorhalten; zu seiner Diakonie gehört somit die Belehrung der Gemeinde über die Falschheit und Unhaltbarkeit jener *διδασκαλίαι* dai-

<sup>1)</sup> Vergl. Otto a. a. O. S. 340.

μονίων (B. 1). B. 3—5 giebt Paulus gleichsam das Thema an, das in eingehenden und wiederholten Lehrvorträgen abzuhandeln ist; und in der That werden die Warnungen vor der Irrlehre nur dann eine nachhaltige Wirkung üben, wenn sie von einer gründlichen, allen falschen Schein (*ψευδολόγων*, B. 2) zerstörenden Beleuchtung derselben begleitet sind. Damit darf sich dann aber wohl auch die Beleuchtung der Irrlehrer selbst verbinden, d. h. die Aufdeckung der unreinen Motive, von welchen sie geleitet werden, und der unlauteren Mittel, deren sie sich zur Erreichung ihrer Zwecke bedienen. Denn das ist dem Apostel eine ausgemachte Sache: jede Abweichung von der apostolischen Glaubensnorm hat einen sittlichen Grund, wurzelt in sittlicher Unlauterkeit (1 Tim. 1, 19. 4, 2. 6, 5 u. s. f.), und die Zweideutigkeit ihres Verfahrens wird wenigstens bei der Classe der γόητες durch Ausdrücke wie *αἰχμαλωτίζοντες* u. dgl. gezeichnet. Eine bestimmte Anweisung, der Gemeinde gegenüber auch diese Seite hervorzuheben, treffen wir nun allerdings nicht; wohl aber dürfen wir den Timotheus nicht bloß für berechtigt, sondern geradezu für verpflichtet halten, die Schilderungen, die ihm der Apostel von dem sittlichen Zustand der Häretiker macht, auch der Gemeinde mitzutheilen. — Um derselben übrigens jeden Geschmack an der Irrlehre zu benehmen, dazu genügt der Nachweis, wie wenig Werth die ganze Sache habe, noch nicht; es muß ihr auch auf positivem Wege zum Bewußtsein gebracht werden, wie unendlich viel sie bei einem Tausch verlieren würde. Das geschieht nun eben durch die rechte Verwaltung des Lehramtes, wie wir sie oben betrachtet haben, durch gründliche und überzeugende Verkündigung der christlichen Heilswahrheiten. Darauf weist denn der Apostel auch mehrfach hin. 2 Timotheus 2, 15 folg. folgt unmittelbar auf das Verbot des *λογوماχεῖν* die Mahnung: „sei ein tüchtiger Arbeiter, der mit dem Wort der Wahrheit in der rechten Weise umgeht, auf die Kenophonien aber laß dich nicht ein“; offenbar liegt diesem Zusammenhang die Ueberzeugung zu Grunde: dieser positive Weg, gegen die Irrlehre aufzutreten, nützt mehr als alles Disputiren. In ähnlicher Weise enthält die enge Verbindung der Aufforderung: *ἔργον ποιήσον εὐαγγελιστοῦ* (2 Tim. 4, 5), mit dem B. 3 und 4 über die Irrlehre Gesagten den Gedanken: gerade bei der Hinnéigung eines Theiles der Gemeinde zu *μῦθοι* u. dgl. sei es doppelt nöthig, das Evangelium recht zu treiben. Ausreichende und gehörig befriedigende Seelennahrung durch den dazu berufenen Lehrer erscheint also hier als Hauptbewahrungsmittel vor den Schlingen der *ψευδολόγοι*.



Wie hat sich aber nun der Geistliche gegenüber den Anhängern der Irrlehre selbst zu verhalten? Beachtenswerth ist, wie widersprechend die einzelnen hierauf bezüglichen Anweisungen des Apostels auf den ersten Blick erscheinen. 2 Tim. 2, 25 z. B. wird ihm eine sanftmüthige Behandlung und milde Zurechtweisung der Gegner zur Pflicht gemacht, wogegen es an andern Orten scharf und streng heißt: ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων (1 Tim. 6, 5), und: τοὺς ἀποτρέπον (2 Tim. 3, 5). Offenbar hat Paulus hier andere Leute im Auge als dort. Aber worin mag der Unterschied bestehen? Etwa in dem höheren oder geringeren Grade der Entfernung vom christlichen Glauben und christlicher Sittlichkeit? Nicht wohl, denn die Aufforderung, sie ganz zu meiden, gilt nicht bloß der Classe der γόητες, die etwa mit besonderer Unsittheit auftreten mochten (vergl. 2 Tim. 3, 5 f.), sondern ebenso denjenigen Häretikern, deren Hauptfehler in der krankhaften Hinneigung zu Speculationen u. dgl. bestand (1 Tim. 6, 4 f.). Von selbst aber legt es sich nahe, mit den Verführten anders als mit den Verführern umzugehen. Die Irrlehrer sind es wohl, mit denen der Gemeindelehrer gar nichts zu schaffen haben soll, denen gegenüber also das ἀφίστασο und ἀποτρέπον gilt. Dies verstünde sich von selbst, im Fall dieselben (wie Otto u. A. meinen) von jeher außerhalb der Gemeinde ihre Stellung hatten; aber auch falls sie früher Glieder der Gemeinde waren, sind sie doch so gänzlich (1 Tim. 6, 5) ἀπεστερημένοι τῆς ἀληθείας, daß sich bei ihnen gar kein Anknüpfungspunkt für pastorales Wirken mehr fände. Auch läßt sich bei Einem, der selbst als Lehrer einer neuen Weisheit auftritt, zum Voraus annehmen, daß er sich der Schule längst entwachsen glaubt und also für jede belehrende Einwirkung durchaus unzugänglich ist. Daher denen gegenüber einfach die Regel: ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων! — Anders aber verhält es sich mit den irregeleiteten Gemeindegliedern; hier darf die Hoffnung der Wiedererrettung nicht gleich aufgegeben werden. Daher wird der Lehrer über diese verführten und irrenden Seelen nicht sofort den Stab brechen, sondern in sanfter, freundlicher Weise sich ihnen nähern (2 Tim. 2, 24 f.), ohne durch etwaigen Widerspruch sich gleich reizen und erbittern zu lassen (ἀνεξέλεγκτος). Er wird sie belehren über die Unrichtigkeit ihrer Ansichten (διδασκικός), aber sein Hauptaugenmerk wird doch — entsprechend dem eigentlichen Grund des Irrthums — auf ihre sittliche Besserung gerichtet sein. Eben weil der Schiffbruch am Glauben nach 1 Tim. 1, 19 nur daher rührt, daß man

das gute Gewissen über Bord geworfen hat, so gilt es wesentlich, den Abgefallenen oder abfallen Wollenden ans Gewissen zu reden. Daher gebraucht Paulus für die entsprechende Thätigkeit des Gemeindelehrers den Ausdruck *παιδεύειν* (2 Tim. 2, 25). Eine erziehende Einwirkung, die zunächst auf Hervorbringung einer Sinnesänderung in sittlicher Hinsicht abzielt, ist vor Allem nöthig, — *μετένοια*, Aenderung des *νοῦς*, der sittlichen Vernunftthätigkeit, weil die Abgefallenen nach 1 Tim. 6, 5 *διεφθαρμένοι τὸν νοῦν* sind. Erst daraus kann dann auch eine Aenderung des Sinnes in Bezug auf die Stellung zu der rechten Lehre hervorgehen (*εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*). Die Erreichung des erstrebten Zieles ist im Ganzen allerdings nicht besonders wahrscheinlich (wie durch das *μήποτε* B. 25 angedeutet wird), aber der *δοῦλος κυρίου* darf doch auch hierbei auf den göttlichen Beistand rechnen (*δὴ — ὁ θεός κτλ.*). Zu oft soll aber ein solcher Versuch nicht wiederholt werden, der Apostel redet nur von einer oder etwa noch einer zweiten *νοῦθεσία* (Tit. 3, 10 f.). Bleibt die Zusprache wiederholt ohne Erfolg, dann tritt auch hier das *παραιτοῦ* ein, denn solch' beharrliche Widerseßlichkeit ist ein Beweis von totaler Verkehrtheit (*ἔξέστραπται*), die dem Lehrer das Recht giebt, sich zurückzuziehen, mit dem Bewußtsein, daß er das Seinige gethan.

Mit den zuletzt hier berührten Punkten sind wir übrigens bereits in einen Kreis geistlicher Amtswirksamkeit eingetreten, der mit dem seither beschriebenen zwar theilweise zusammenfällt, aber doch eine gesonderte Darstellung verlangt, — in das Gebiet der „Seelsorge“ nach ihrem speciellern Begriff. Während das pastorale Verhalten gegenüber der Irrlehre in eingehendster Weise behandelt wird, finden wir in Bezug auf die eigentliche Seelsorge nur spärliche Andeutungen in den Pastoralbriefen. Ersteres hat seinen natürlichen Grund in der großen Wichtigkeit der Aufgabe, die junge Gemeinde vor der Gefahr, die ihre ganze, noch so schwache Existenz bedrohte, zu schützen; die Frage: was thun gegen die Irrlehre? war damals die brennende Frage. Daß aber der auf die einzelnen Seelen gerichteten pastoralen Thätigkeit nach ihren verschiedenen Seiten nicht die eingehende Rücksichtnahme wie z. B. in neueren Pastoraltheologien zu Theil wird, ist ebenfalls aus den damaligen Verhältnissen zu erklären. Der der späteren Zeit eigene scharfe Unterschied zwischen der öffentlichen und privaten Wirksamkeit des Geistlichen konnte in den urchristlichen Gemeinden noch nicht so hervortreten. Den religiösen Zusammenkünften verlieh schon das gewählte Vocal einen mehr familiären Cha-

rakter. Man kam ja in der Regel in Häusern zusammen, und so standen die „Hausbesuche“, dieses Hauptmittel, mit den Einzelnen in persönliche Verbindung zu kommen, und überhaupt der genauere Verkehr mit den Gliedern der Gemeinde im engsten Zusammenhang mit dem Dienst am Wort. Aber auch abgesehen davon fand damals jedenfalls ein vertrauterer Zusammenleben der Christen unter sich und mit ihren Vorstehern statt als später, woraus sich von selbst ergab, daß die der Gesamtheit geltende Predigt und die specielle Applicirung, die Leitung des Gemeindeganzen und der einzelnen Gemeindeglieder Hand in Hand gingen. Eine ausführliche Anweisung zur Betreibung der Seelsorge, wie sie der Apostel unter anderen Umständen gewiß für nöthig gehalten hätte, findet sich daher in den Pastoralbriefen nicht. Doch stoßen wir auf einige bedeutsame Winke gerade über das Verhalten zu den einzelnen Seelen, und andere, die zunächst auf die Gemeinde überhaupt gehen, lassen sich am besten ebenfalls hierher ziehen, weil sie nur durch die Anwendung auf Einzelverhältnisse größere Bestimmtheit gewinnen.

Den Uebergang von der allgemeinen Lehrthätigkeit zu der pastoralen Beschäftigung mit den einzelnen Seelen will Huther 2 Tim. 4, 2 in der Anreihung des ἐπίστηθι κτλ. an κήρυξον τὸν λόγον finden. Die gewöhnliche Uebersetzung von ἐπίστηθι = „halte an“, d. h. am Predigen, verwirft nämlich schon de Wette, weil der Gebrauch des Wortes in diesem Sinn nicht hinreichend belegt sei, und zieht die Uebersetzung vor: accede — ad coetus christianos. Huther dagegen findet diese Uebersetzung unpassend, behält aber das accede bei und erklärt es nun: „trete heran (mit dem Wort) an die Einzelnen“, auf die sich dann das ἐλθέξον u. s. f. bezöge. Timotheus würde also damit aufgefodert, nicht bloß im Allgemeinen vor der Gemeinde sein Lehramt auszurichten, sondern auch mit den einzelnen Gliedern sich abzugeben, speciell sich ihnen zu widmen. Begünstigt wird diese Fassung durch den Beisatz ἐν καίῳ ἀκαίῳ, der auf das öffentliche allgemeine Predigen nicht wohl anzuwenden wäre; aber als dictum probans für Einzelseelsorge können wir freilich diesen Aufruf bei der Unsicherheit seiner Bedeutung nicht brauchen. Dagegen führt der Apostel 1 Tim. 5, 1 f. seinen Gehülfen gleichsam mitten in den Kreis seiner geistlichen Pflöglinge ein und setzt dabei voraus, daß er sich (wie namentlich aus dem Singular προεβντέρω hervorgeht) speciell an jeden Einzelnen wende. Hier haben wir also einen Anhaltspunkt dafür, wie bestimmt Paulus die „eigenthümliche Seelenpflege“ zu den

Aufgaben des geistlichen Amtes rechne, und erfahren zugleich einige nicht unwichtige Regeln, die dabei zu beobachten sind. Zunächst liegt in der Aneinanderreihung von *πρεσβυτέρω* — *νεωτέρους* — *πρεσβυτέρας* — *νεωτέρας* der Gedanke: von der seelsorgerlichen Behandlung soll kein einziges Glied der Gemeinde ausgenommen werden, sie muß sich auf alle erstrecken und darf, wenn in den Verhältnissen eine bestimmte Aufforderung dazu liegt, unter keinem Vorwand unterbleiben. So könnte ein Seelsorger durch das Ansehen und die Würde des Einen, durch die mächtige und einflußreiche Stellung eines Andern von der Erfüllung seiner Pflicht sich abhalten lassen. Darum erhält Timotheus die Anweisung, sich den (in der Gesellschaft besonders angesehenen) Alten, — auch mit Zurechtweisungen, wo sie's verdienen — so gut zu nähern, wie den unbedeutendsten Jünglingen, und die Reichen sollen nur den Vorzug vor den armen Sklaven haben, daß ihnen die Wahrheit noch nachdrücklicher gesagt wird als jenen (vergl. 1 Tim. 6, 17 ff. mit 6, 1 f.).

Als allgemeinsten Ausdruck für die seelsorgerliche Einwirkung erscheint 1 Tim. 5, 1 das *παρακαλεῖν*. Dies hat ungefähr die Bedeutung unseres „Zuspruch“, aber doch nicht in dem weiten Sinn, daß auch die geistliche Trostspendung, die man bei uns gewöhnlich mit diesem Begriffe verbindet, darunter zu befassen wäre. Vielmehr bezeichnet es sowohl 1 Tim. 5, 1 als namentlich auch in seiner Zusammenstellung mit *ἐλέγχειν* und *ἐπιτιμᾶν* (2 Tim. 4, 2; Tit. 2, 15) stets die ermahrende Einwirkung. Wie aus den eben angeführten Stellen hervorgeht, muß dann dazu als weiteres Moment der seelsorgerlichen Behandlung je nach dem sittlichen Zustand der betreffenden Seelen auch das *ἐλέγχειν*, der Tadel, treten, der unter Umständen bis zum *ἐπιτιμᾶν*, zur entschiedenen Aeußerung des Unwillens, fortschreiten wird. Tritt aber die Nothwendigkeit ein, so zu den Waffen ernster Rüge zu greifen, so sollen sie gehandhabt werden *ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ* (2 Tim. 4, 2). Damit wird zunächst die Geduld empfohlen, die nicht unmutig wird, wenn auch der Erfolg nicht gleich sich zeigt, sondern gern bereit ist, zu warten und mißlungene Versuche zu wiederholen. Aber neben diesem speciellen Sinn der *μακροθυμία* ist hier jedenfalls auch an die allgemeinere Bedeutung zu denken, die der Gegensatz zu der *ὀξύθυμία*, dem Jähzorn, ihr verleiht. Gerade mit dem *ἐλέγχειν* und *ἐπιτιμᾶν* soll ein ruhiges, leidenschaftsloses Wesen verbunden sein, weil dem ernststen und energischen Auftreten gegen die Erscheinungen der Sünde die Gefahr der Aus-



artung in Herbheit und Schroffheit besonders nahe liegt. Zurechtweisung und Tadel müssen in sanfter, milder Weise ausgesprochen werden (2 Tim. 2, 25), das Wettern und Toben und heftige Zanken ist eines Dieners Christi unwürdig, denn *δοῦλον κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι* (2 Tim. 2, 24), der geistliche Kampf gegen die Sünde darf nicht den Charakter weltlicher Leidenschaftlichkeit annehmen; auch ist nur bei liebevoller, freundlicher Behandlung einige Aussicht auf Rettung der Verlorenen vorhanden (2 Tim. 2, 25: *ἐν πραότητι — μήποτε δῶ κτλ.*).

Die Festigkeit und Entschiedenheit des Auftretens darf jedoch durch den Geist der Sanftmuth, in dem auch der Tadel, auch die strenge Zurechtweisung sich zu bewegen hat, in keiner Weise abgeschwächt werden; er wird auch beim rechten *δοῦλος κυρίου* bloß fleischliche Auswüchse abschneiden, den rein geistlichen Eifer aber nimmermehr in seiner Entfaltung hindern. Am wenigsten aber darf sich die Energie der Opposition gegen alles sündige Wesen, die durch den starken Ausdruck *ἐπιτίμησον* einem jeden Seelsorger ans Herz gelegt wird, durch die ängstliche Besorgniß, damit anzustoßen und zu mißfallen, einen Hemmschuh anlegen lassen. Das lesen wir aus dem Zusammenhang von 2 Tim. 4, 2 u. 3 heraus. Hier folgt unmittelbar auf die Mahnung zu scharfem, energischem Auftreten die Versicherung, die gesunde Lehre werde nächstens den Leuten (wegen ihrer Strenge) unerträglich vorkommen, daher sie sich selbst Lehrer nach ihrem Geschmack wählen werden. Für eine ängstliche Natur, die es ja nicht mit den Leuten verderben möchte, würde nun diese Mittheilung Grund genug zu möglichst subtilem Auftreten sein, den Timotheus dagegen soll gerade diese Aussicht (*γὰρ*, V. 3) zu recht kräftigem Wirken treiben. Wir lernen daraus: der rechte Seelsorger schwingt unerschrocken das Schwert der Wahrheit gegen die Fehler der ihm anvertrauten Seelen, ob dessen Schärfe diesen zuwider sei oder nicht; er wird sich nicht nach dem Geschmack oder Beifall seiner geistlichen Pfleglinge richten, sondern gerade wenn der natürliche Sinn von seinem Verfahren nicht angenehm berührt wird, um so eifriger damit fortfahren, weil eben jenes „die Wahrheit nicht hören mögen“ (*ὅγ. διδασκ. οὐκ ἀνέχεται*) der deutlichste Beweis von der Nothwendigkeit des seelsorgerlichen Wirkens ist.

Soll übrigens dasselbe Aussicht auf Erfolg haben, so gehört noch etwas dazu, was uns ebenfalls 2 Tim. 4, 2 angegeben wird: das *παρακαλεῖν* hat auch zu geschehen *ἐν διδαχῇ*, d. h. mit der Ermahnung

muß immer zugleich Belehrung verbunden sein; denn (wie Calvin schön ausführt) *qui fervore tantum et acrimonia pollent, solida autem doctrina non sunt muniti, strenue se fatigant, magnos edunt clamores, tumultuantur, idque sine profectu, quia aedificant absque fundamento.* Mit der bloßen, wenn auch noch so ernstlichen und dringenden Aufmunterung zur Erfüllung der verschiedenen Christenpflichten ist nicht Alles gethan, es handelt sich wesentlich auch um die Belehrung über die Art und Weise, wie das zu geschehen habe und welche Mittel hauptsächlich zur Anwendung zu bringen seien. Der Seelsorger darf nicht bloß auf das Ziel hinweisen, seine Aufgabe ist auch, den Weg zu zeigen; darum ist eben der Lehrer zugleich auch der Seelsorger, aber eben darum muß der Seelsorger immer zugleich auch Lehrer sein. Die Erfahrung, daß bloße Rührung oder Erschütterung des Gefühls ohne gründliche Anleitung zum Anderswerden nie eine nachhaltige Besserung zur Folge hat, bezeugt hinlänglich die Wichtigkeit der Erinnerung: *παρακάλεσον ἐν διδασκῇ.*

Und noch einen Wink endlich bietet die reiche Stelle 2 Tim. 4, 2: *ἐπίστηθι εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς*, „mag es gelegene Zeit dazu sein oder nicht“. Dies geht natürlich auf die Verhältnisse derer, an die das Wort gerichtet wird; aber bezieht es sich wohl auf die Meinung dieser Leute oder auf die Ansicht des Timotheus? Zu ersterer Auffassung könnte uns die Erwägung treiben, es wäre doch ein sonderbarer Rath, den der Apostel gäbe: zu einer Zeit und unter Umständen, die Timotheus selbst für ungeeignet zu seelsorgerlichen Ermahnungen halte, solle er dennoch solche vornehmen. Man könnte denken, für den Seelsorger sei gerade die Wahl des rechten Augenblicks von besonderer Wichtigkeit, aber darauf komme es dann nicht an, ob die betreffenden Individuen den Zeitpunkt für ebenso gelegen halten oder nicht; manchen dürfte es für seelsorgerlichen Zuspruch niemals gelegene Zeit sein (Apgsch. 24, 25), andere möchten wenigstens bei der oder jener Gelegenheit nicht damit behelligt werden, aber — seien nur die Umstände dazu günstig, so würde sich der Seelsorger nicht daran kehren, ob diejenigen, auf die er gerade einwirken kann, den Augenblick für gut oder schlecht gewählt halten. So sehr wir indessen überzeugt sind, daß diese Gedanken nicht mit der Meinung des Apostels streiten, so nöthigt uns doch die Zusammenstellung des *εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς* mit *ἐπίστηθι* ohne irgend welche nähere Bezeichnung zu der Annahme der de Wette'schen Uebersetzung: „mag es Dir gelegene oder

ungelegene Zeit dazu scheinen“. Es ist, so gesagt, eine ernste Warnung vor der Politik des Zuwartens, die auch auf dem Gebiet der Seelsorge eine große Rolle spielt. Das Wartenwollen, bis die Zeitumstände durchaus günstig für das seelsorgerliche Eingreifen sind, ist oft nur der Deckmantel der Trägheit, und wenn auch das nicht, so doch jedenfalls die Ursache der Unthätigkeit; es soll also damit nur der Entschuldigungsgrund, der oft für seelsorgerliche Pflichtversäumnis angegeben wird, „es sei nicht gelegene Zeit“, soweit es bloße Ausrede ist, abgeschnitten werden.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf das Verhalten des Seelsorgers gegenüber den einzelnen Persönlichkeiten in ihrem Unterschied von einander, so erinnert uns schon die Stelle, von der wir ausgegangen sind, 1 Tim. 5, 1 f., daß dasselbe je nach den speciellen Verhältnissen derselben eine verschiedene Färbung annehmen muß. Dort wird zunächst die Verschiedenheit der Behandlungsweise mit Rücksicht auf die Altersstufen hervorgehoben, zugleich, wie an andern Orten (vergl. 1 Tim. 2, 8 ff.), hinsichtlich des Geschlechts; wieder an andern wird nach der äußern Lebensstellung unterschieden (1 Tim. 6, 1 f. 17 ff.) und jedesmal das hierbei speciell zu Beobachtende angegeben. Mit demselben Recht könnten wir noch weiter die Verschiedenheit des sittlichen Zustandes, ja auch die der einzelnen Individualitäten geltend machen. All' das hat der Seelsorger in Betracht zu ziehen, und nur die gehörige Rücksicht auf die Sonderverhältnisse der einzelnen Persönlichkeiten wird seiner Wirksamkeit die eigenthümlichen Vorzüge verleihen, die die Seelsorge vor der ihrer Natur nach allgemeiner zu haltenden Einwirkung auf die Gesamtgemeinde haben kann. Und zwar muß sich diese Rücksicht sowohl auf die Form als auf den Inhalt des seelsorgerlichen Zuspruches, sowohl auf den Ton, der dabei anzuschlagen, als auf die Gegenstände, die dabei berührt werden, erstrecken. Ersteres sagt uns 1 Tim. 5, 1 f., letzteres Tit. 2, 2 — 6, indem wir dort erfahren, wie mit den verschiedenen Altersstufen umzugehen, hier, auf was bei einer jeden zu halten sei. Auf die materielle Seite der Sache wird auch noch in den oben angeführten Stellen 1 Tim. 2, 8 ff. 6, 1 f. 17 ff. eingegangen, und überall finden wir den Nachweis, wie gegenüber von Männern und Frauen, von Reichen und Slaven, von Alten und Jungen das *sum cuique* in Hinsicht der Fehler, die jedem insonderheit nahe liegen, und ebenso der speciellen Züge, in denen das christliche Leben hervortreten solle, zur Anwendung zu

bringen sei. Nicht minder wichtig ist die Form der Behandlung. Alten Leuten gegenüber ist schroffes und heftiges Wesen besonders unziemlich (*μὴ ἐπιπλήξης*, 1 Tim. 5, 1); können auch graue Haare, wenn sie nicht mit Ehren getragen werden, auf besondere Achtung keinen Anspruch machen, so dürfen sie doch um Schonung und Milde bitten, und der Ton kindlich besorgter Liebe (*ὡς πατέρα, ὡς μητέρα*) wird gewiß den Weg zu einem alten Herzen am sichersten finden. Ein Bruder darf mit dem Bruder schon derber und rückhaltloser reden (*νεωτέρους ὡς ἀδελφούς*), wenn nur das brüderliche Interesse, das er an seinem Heile nimmt, recht deutlich hervortritt. Einer Schwester gegenüber ist besonders Schonung ihres Zartgefühls nöthig (*νεωτέρας ὡς ἀδελφάς*), daher der Seelsorger jüngeren Frauen, bei welchen sein Rath häufig auch geschlechtliche Verhältnisse berührt, mit besonderer Zartheit (*ἀγνεία*) sich nähern und im Verkehr mit denselben, um allen übeln Nachreden vorzubeugen, auch der größten Vorsicht sich befleißigen wird. Daß ferner Leuten, die auf einer niederen sittlichen Stufe stehen (wie z. B. die Cretenser, die mit allem Nachdruck — *ἀποτόμως* — zurechtgewiesen werden sollen, Tit. 1, 12 f.), eine andere Behandlung zu theil werde, als gereifteren Christen, versteht sich von selbst.

Dies sind die hauptsächlichsten Andeutungen, die uns die Pastoralbriefe in Betreff der Seelsorge geben. Genauere Anweisungen über die so vielfachen Modificationen unterliegende Art und Weise der seelsorgerlichen Behandlung finden sich darin nicht. Der Apostel konnte diese aber auch um so eher unterlassen, als er seinem *γνήσιον τέκνον* den nöthigen Tact, der gerade auf diesem Gebiete pastoraler Thätigkeit vom höchsten Werthe ist, gewiß vollkommen zutraute.

Wenden wir uns noch zu den (freilich spärlichen) Winken der Pastoralbriefe über die Führung des geistlichen Amtes, sofern es als Regiment erscheint. Die geistliche Regierungsthätigkeit hat es nach den Andeutungen des Apostels sowohl mit den einzelnen Gemeindegliedern als mit der Leitung und Ordnung des Gemeindeganzen zu thun. In ersterer Hinsicht schließt sie sich an die Vollziehung der im Seitherigen abgehandelten Dienstpflichten ergänzend an. Es giebt einen Punkt sowohl in der Ausübung des Lehramts als in der Seelsorge, wo der Dienst aufhört und das Regiment anfängt. Es sei hier nur daran erinnert, wie Titus angewiesen wird, nicht bloß zu bitten, sondern auch (natürlich nur im Namen seines Herrn) zu befehlen, Tit. 2, 15: *παρακάλει καὶ ἐλέγχει μετὰ πάσης ἐπιταγῆς*.



Und allerdings, von der dringenden Ermahnung (*παρακαλεῖν*) und der ernststen Zurechtweisung (*ἐλέγχειν*) ist der Schritt nicht mehr groß bis zum förmlichen Befehlen. Wie aber dann, wenn der Befehl nicht befolgt, wenn er trotzig zurückgewiesen oder frech verhöhnt wird, — hat das geistliche Amt als Regiment auch eine Strafgewalt? Ein Strafact, vom Apostel selbst vollzogen, wird 1 Tim. 1, 20 angeführt: den Hymenäus und Alexander hat Paulus dem Satan übergeben, d. h., weil extra ecclesiam non est nisi Satanae dominium (Calvin), aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen. Hier ist also die Rede von förmlicher Excommunication. Uebrigens findet sich in den Pastoralbriefen keine Anweisung, nöthigenfalls zu demselben Mittel zu greifen, denn das *παρατεῖσθαι* Tit. 3, 10 kann nicht als eigentliche Ausstoßung aus der Kirche betrachtet werden. Auch erscheint dieser Act, da Paulus sowohl hier als 1 Kor. 5, 5 nur von der durch ihn persönlich geschehenen oder zu geschehenden Vornahme desselben redet, so sehr als ein Act seiner besonderen Machtvollkommenheit, daß die Anwendung dieser äußersten Strafe jedenfalls dem Oberhirtenamte, einer höheren kirchlichen Leitung zufallen müßte. Hier, wo es sich nur um das einfache Hirtenamt handelt, kann daher nicht näher darauf eingegangen werden. Wohl aber ist zu beachten: schon dem gewöhnlichen Hirten verleiht die Aufforderung Tit. 3, 10: *αἰρετικὸν ἄνθρωπον* — *παραιτοῦ*, eine gewisse Strafberechtigung. Der Sinn dieses Aufrufes ist: hab' nichts mehr mit ihm zu schaffen, brich alle Gemeinschaft mit ihm ab! Bricht aber der Diener der Kirche als solcher jede Verbindung mit einem Menschen ab, so liegt darin der Ausschluß desselben von der Theilnahme an denjenigen kirchlichen Handlungen, welche den Geistlichen in eine unmittelbare und persönliche Berührung mit den Einzelnen bringen. Es ist also damit — auf unsere Verhältnisse angewendet — z. B. die Verweigerung der Abendmahlspendung, die Zurückweisung von einer Pathenstelle und Aehnliches gegeben. In dieser Weise kann auch der einfache *δοῦλος κυρίου* seinem im Namen seines Herrn geführten Regiment gegenüber den Einzelnen, die sich ihm nicht fügen wollen, einen gewissen Nachdruck verschaffen.

Die andere Seite der regierenden Thätigkeit bezieht sich auf das kirchliche Ganze und schließt die Leitung der öffentlichen und allgemeinen Angelegenheiten in sich. Ohne solche Leitung kann kein Gemeinwesen bestehen, auch kein kirchliches. Bei der Gemeinde des Herrn ruht dieselbe am naturgemäßeften in der Hand des geistlichen

Amtes. Die Aufgaben, die der Gemeindeleitung zufallen, sind natürlich im Einzelnen von den Gemeindeverhältnissen bedingt und gestalten sich demgemäß in der verschiedensten Weise. Die Hauptpunkte jedoch, auf die sie zu sehen hat, bleiben unter allen Umständen dieselben. So die Sorge für den öffentlichen Gottesdienst. 1 Tim. 2 werden in dieser Beziehung einige Winke gegeben. Nach B. 12 z. B. soll den Frauen das Auftreten in den religiösen Gemeindeversammlungen verboten sein, der Vorsteher der Gemeinde hat also die Gottesdienstordnung in diesem Punkte festzustellen und ihre Befolgung zu überwachen. Er hat auch den Vollzug der apostolischen Weisung hinsichtlich der öffentlichen Fürbitte, speciell für die Obrigkeit (B. 1 u. 2), in der Gemeinde durchzusetzen. Nach B. 8 waren Unordnungen in der Versammlung entweder vorgekommen oder nach des Apostels Meinung zu befürchten; dem zu wehren und vorzubeugen, ist wiederum der Vorsteher berufen. Aufgabe der Gemeindeleitung ist also in erster Linie die Aufstellung aller Vorschriften hinsichtlich des öffentlichen Gottesdienstes und die Ueberwachung ihres Vollzuges, insbesondere die Verhütung von Störungen dabei und die Wahrung seiner Würde. Cap. 5 enthält ferner einige Bestimmungen hinsichtlich der Wahl von Wittwen, die Timotheus als zeitweiliger Gemeindevorstand in die Hand zu nehmen hat (vergl. B. 11: *παρωιτοῦ*). Hätten wir bei dem *καταλεῖσθω* B. 9 an die Einregistrierung in das Verzeichniß derer, welche öffentliche Unterstützung empfangen, zu denken (worauf B. 16 hinzuweisen scheint), so wäre dem Gemeindevorsteher damit die Leitung des Armenwesens übertragen. Würde es sich dagegen (was die Forderung der B. 9 u. 10 angeführten besonderen guten Eigenschaften und die Aeußerungen über die jungen Wittwen B. 11—15 wahrscheinlich machen) um die Wahl von Diaconissen handeln, so würde diesem damit die Befugniß zur Besetzung der niederen kirchlichen Aemter zugewiesen. Am meisten hat die Vereinigung dieser beiden Seiten für sich: Einsetzung einer Wittwe ins Diaconissenamt, mit der Absicht, ihr dadurch ein Recht auf Unterhaltung von Seiten der Gemeinde zu verschaffen, woraus denn auch die Vereinigung jener doppelten Befugniß in dem Amte des Gemeindevorstehers folgt. — Weiteres Detail bieten die Pastoralbriefe in dieser Hinsicht nicht, diese wenigen Andeutungen aber, etwas allgemeiner gefaßt, weisen darauf hin, wie in der Hand des geistlichen Amtes als Vorsteheramtes nach dem Sinn des Apostels die Leitung sämmtlicher das religiöse Gebiet betreffenden Gemeindeangelegenheiten ruht.

Kann nun auch das geistliche Regiment hinsichtlich seines Charakters und der Mittel, die ihm zu Gebote stehen, mit dem weltlichen nicht in eine Linie gestellt werden, so doch in gewisser Weise hinsichtlich der Eigenschaften, die bei der Führung desselben zu bethätigen sind. Es sind, so zu sagen, Regententugenden, die der Geistliche als Gemeindevorsteher an den Tag legen soll. So die kräftige und würdevolle Handhabung seiner Autorität; *μετὰ πάσης σεμνότητος* (1 Tim. 3, 4) soll der Hausvater seinem eigenen Hause vorstehen <sup>1)</sup>, wie vielmehr der Bischof der Gemeinde! (B. 5.) Damit ist auch zu vergleichen der apostolische Zuruf: *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω* (1 Tim. 4, 12). Es ist das nicht bloß eine Ermahnung an die mitlesende Gemeinde, sondern eine Erinnerung an Timotheus selbst, er solle darauf halten, daß ihm die gebührende Achtung zu Theil werde. Allerdings wird im Folgenden (*ἀλλὰ κτλ.*) namentlich hervorgehoben, was er selbst dazu beitragen müsse, um diese Achtung sich zu sichern; dagegen steht dieselbe Mahnung: *μηδείς σου περιφρονεῖτω* an Titus (2, 15) ganz absolut da, und zwar im Zusammenhang mit dem vorausgehenden *μετὰ πάσης ἐπιταγῆς*, wodurch dieselbe den Sinn erhält, er dürfe nicht dulden, daß seine Anordnungen unbeachtet bleiben, müsse vielmehr mit allem Ernst auf die Wahrung seiner Autorität dringen. Freilich darf solche Energie nicht in Anmaßung und Schroffheit ausarten (*μη ἀνθάδη*, Tit. 1, 7); das ist mit der Abhängigkeit des Vorstehers von dem eigentlichen *δεσπότῃς* der Gemeinde unvereinbar. Will er ferner ein rechter „*ἐπίσκοπος*“ sein, so geziemt ihm besonders ein wachsender, auf jede Erscheinung in der Gemeinde und wo möglich auch auf die Einzelnen gerichteter Blick, wie Timotheus ermahnt wird (II, 4, 5): *ὃν δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν*, und zugleich — was in diesem Ausdruck noch weiter liegt — eine nüchterne, besonnene, von aller Ueberspanntheit und Leidenschaftlichkeit freie Auffassung der Verhältnisse. Namentlich gilt es auch, die verschiedenen einzelnen Persönlichkeiten, mit denen das Vorsteheramts in Berührung bringt, in rechter Weise zu beurtheilen, vor Willkür und Parteilichkeit sich zu hüten. Dies wird ausdrücklich empfohlen 1 Tim. 5, 21: *ἵνα ταῦτα φυλάξις χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλησιν*. Allerdings geht das *ταῦτα* zunächst auf das Verfahren gegen die

<sup>1)</sup> Denn diesen Ausdruck von den Kindern zu verstehen (Huther u. A.), ist seltsam, da das Wort (vergl. Osterzee) allein auf die „Gravität“ des männlichen und bischöflichen Charakters paßt.

unwürdigen Presbyter, womit auf das Oberhirtenamt des Timotheus hingewiesen wird; allein das *μηδὲν ποιῶν* verleiht doch der ganzen Ermahnung die allgemeinere Bedeutung, er solle sein Urtheil nicht bestechen lassen durch Gunst oder Ungunst, sich vor guten und bösen Vorurtheilen hüten. Den gleichen Sinn hat auch die unmittelbar darauf folgende Warnung: *χειρὰς ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει* (B. 22). Mag es sich hier um die Ordination zum Presbyter oder Diakonen oder um die Wiederaufnahme von lapsi handeln, immer ist der Sinn der: er solle sich nicht, etwa durch eine vorgefaßte gute Meinung von der betreffenden Person, zu einer voreiligen Handauflegung hinreißen lassen. Vielmehr ist nach B. 24 f. bei jedem Menschen eine genauere und längere Beobachtung nöthig, da der erste Eindruck nur zu häufig trügt. Im Allgemeinen geht also hieraus für den Gemeindevorsteher der wichtige Rath hervor, sich nicht durch den Schein auf oberflächliche Kenntniß hin täuschen zu lassen, in der Zutwendung von Sympathie und Antipathie die größte Vorsicht zu beobachten und namentlich diejenigen Gemeindeglieder, in Bezug auf welche sein Urtheil und seine Entscheidung von besonderer Wichtigkeit ist, einer eingehenderen Prüfung zu unterziehen.

Wohl könnte nun noch manche Eigenschaft aufgezählt werden, deren Bethätigung besonders bei der Führung des geistlichen Regiments von Werth ist. Wir kämen jedoch dadurch in Gefahr, dem folgenden Abschnitt, der die Person des geistlichen Amtsträgers darstellt, vorzugreifen, und begnügen uns daher mit dem Hinweis, daß wohl bei mancher der im Folgenden aufzuzählenden Tugenden ihre Verwandtschaft mit den hier berührten „Regententugenden“ von selbst in die Augen springen werde.

## II.

Wir sind im ersten Theil von dem Satze ausgegangen: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὁρέγεται, καλοῦ ἔργον ἐπιθυμεῖ* (1 Tim. 3, 1). Mittlerweile haben wir gesehen, inwiefern es etwas Schönes, Hochwichtiges um das geistliche Amt sei, aber auch uns überzeugt, daß es nichts weniger als ein leichter Ruheposten sei, vielmehr ein *ἔργον*, das eine Reihe schwieriger Aufgaben in sich schließt und, soll es in rechter Weise versehen werden, besondere Anforderungen an seine Träger stellen muß. Um so näher liegt es daher, mit dem Apostel fortzufahren: *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον κτλ.* Es muß sich die Frage erheben: Was gehört für ein Mann dazu, um diesen Anforderungen gerecht zu wer-



den? Zuvor aber werfen wir noch einen Blick auf 1 Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν*, und erfahren hier, daß der Apostel einen Unterschied zwischen einfach genügender und besonders trefflicher Amtsführung macht; schon die erstere ist ehrenwerth, die andere ist es zwiefach (*διπλῆς τιμῆς*). Denn den Gegensatz zu den *καλῶς προεστῶτες* können natürlich nicht diejenigen bilden, die ihren Beruf geradezu schlecht versehen (die wären ja sicher nicht einmal einfacher Ehre werth), sondern eben Solche, die sich nur nicht gerade besonders darin auszeichnen. Unsere Frage gestaltet sich daher zu einer Doppelfrage; wir müssen uns auf der einen Seite nach den persönlichen Eigenschaften erkundigen, die es dem Amtsträger möglich machen, dem geistlichen Amt überhaupt gewachsen zu sein, die also für die Amtswirksamkeit unumgänglich erforderlich sind, und andererseits dann auch mit demjenigen uns bekannt machen, was dieselbe in besonderem Grade fördert.

Ersteres enthält der 1 Tim. 3, 2—7 und Tit. 1, 6—9 aufgeführte Katalog der persönlichen Eigenschaften eines Bischofs, welche durch das *δεῖ* als absolut nothwendig bezeichnet werden. Dieselben erscheinen hier allerdings zunächst als Erfordernisse für die Möglichkeit des Eintritts ins geistliche Amt, allein das *δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι* erstreckt sie zugleich auch auf die ganze Dauer des Amtslebens. Ein Blick auf diesen Katalog läßt eine größere Anzahl allgemeiner Eigenschaften von einigen wenigen, die in speciellerer Beziehung zu der geistlichen Berufsthätigkeit stehen, unterscheiden.

Wer mit der Erwartung, hier etwa besonders hohe Christentugenden aufgezählt zu finden, an dieses Verzeichniß heranträte, der müßte sich eigenthümlich getäuscht sehen; es zeigt sich uns ein Bild, zu dem fast durchaus auch ein Sokrates oder Plato den Pinsel hätte führen können. Es werden dabei Laster verpönt, deren sich jeder rechtschaffene Mensch schämen würde, und Tugenden verlangt, die nicht über das Maß des auch dem gewöhnlichsten Christen Geziemenden hinausgehen; von einer besonderen Höhe christlichen Geisteslebens, von besonderer Glaubenskraft u. dgl. ist nicht die Rede. Aber gerade darin müssen wir die hohe Weisheit des Apostels bewundern. Vergessen wir nicht, daß die Ueberschrift des Bildes lautet: so muß der Bischof sein, daß es sich also hier um das für alle Zeiten unumgänglich Nöthige handelt. Nun aber hatte ihn seine eigene Erfahrung schon belehrt, daß die Fülle geistlichen Lebens, die in jungen Gemeinden anfangs pulsrte, oft nicht sehr lange vorhielt; auch mochte der Geist,

von dem er sagt: *δοκῶ δὲ καὶ γὰρ πνεῦμα Θεοῦ ἔχειν* (1 Kor. 7, 40), ihm kommende Zeiten vorführen, in denen — hätte er hier ein nur von Auserlesenen zu erreichendes Ideal aufgestellt — nur wenige zu Bischofsämtern taugliche Persönlichkeiten sich finden würden. Er mußte daher das Maß seiner Ansprüche auf dasjenige reduciren, was immerdar, auch in den trübsten Zeiten der Kirche, gefordert werden kann. Damit hat er aber auch eine Linie gezogen, unter die ohne die äußerste Gefahr für das Amt nicht heruntergegangen werden darf <sup>1)</sup>.

Als erstes und unerläßlichstes Erforderniß für Einen, der ein *οἰκονόμος Θεοῦ* sein will (Tit. 1, 7), erscheint ein guter, unbesfleckter Ruf (*δεῖ — ἀνενίληπτον*, 1 Tim. 3, 2, *ἀνέγκλητον*, Tit. 1, 7, *εἶναι*). Ohne guten Namen keine Achtung; fehlt aber diese beim Haushalter Gottes, so ist seine Stellung schlechterdings haltlos; wie kann der als *ἐπίσκοπος*, als Wächter der Gemeinde, auf Anerkennung rechnen, der bei der Gemeinde im Geruche steht, daß er nicht einmal auf sich selbst ein wachsamcs Auge habe? Als ein besonderer Wink wird 1 Tim. 3, 7 noch hinzugefügt, der gute Ruf des Bischofs müsse so über allen Zweifel erhaben sein, daß er nicht etwa bloß bei der — in christlicher Liebe leichter verzeihenden — Gemeinde in Ansehen stehe, sondern auch den *ἔξωθεν*, den Nichtchristen, durch seine Tadellosigkeit imponire. Damit ist die Aufforderung zu ganz besonderer Vorsicht gegeben, denn den Feinden der Kirche ist natürlich nichts lieber, als irgend einen Makel an einem christlichen Bischof zu entdecken; jeder *ὀνειδισμός* aber, der einen Lehrer des Christenthums trifft, ist es zugleich auch für die Sache des Christenthums selbst, daher auch Titus die Mahnung erhält (2, 8), durch tadellosen, ja ausgezeichneten Wandel den Gegnern jede Gelegenheit zu Schmähungen der Christengemeinde (*περὶ ἡμῶν*) zu benehmen. Wie verhängnißvoll übrigens der Verlust des guten Namens nicht bloß für die Sache, die der Bischof vertritt, sondern auch für ihn selbst und sein persönliches Wirken werden könne, darauf weist noch die unheimliche Bemerkung hin: *ἵνα μὴ ἔμπεση εἰς παγίδα τοῦ διαβόλου* (1 Tim. 3, 7). Luther u. A. finden hier den Gedanken, daß in dem *ὀνειδισμός* eine zum Abfall von dem Evangelium verführende Macht liege, und allerdings wäre es möglich, hier an einen „Verbrecher aus verlorener Ehre“ zu denken, den der Schmerz über die ihm zu Theil werdende Verachtung zu dem ver-

<sup>1)</sup> Vergl. dazu Fehler a. a. O. S. 297.

zweifelden Entschluß trieb: wenn doch der sittliche Name dahin sei, lieber auch dem — etwa neu angefangenen — sittlichen Leben wieder den Abschied zu geben. Es fragt sich aber, ob dieser Ausdruck so stark zu fassen sei. Ebenso möglich, ja vielleicht vorzuziehen dürfte die Beziehung auf die Führung des Amtes sein, wobei die *παγὶς διαβόλον* die dieselbe hindernde satanische Einwirkung bezeichnen würde. Merkt nämlich ein Geistlicher, daß sein guter Name dahin ist, so verliert er die nöthige Freudigkeit (*παρόρησία*, B. 13) in seinem Wirken, er tritt der Gemeinde besangen gegenüber, wagt nicht mehr, mit der Entschiedenheit gegen die Sünde aufzutreten, die er im Zustande unbefleckten Rufes zeigen würde, und fühlt sich so förmlich gebunden wie von einer *παγὶς διαβόλον* und in seiner Wirksamkeit gelähmt; und sollte es für den Fürsten der Finsterniß nicht von besonderem Werthe sein, gerade den Arm, der das Schwert des Geistes gegen die herrschenden Laster hauptsächlich schwingen soll, in solcher Weise zu fesseln? Doch mag nun das speciell in jener Stelle gefunden werden oder nicht, jedenfalls ist die Unbescholtenheit des Namens die *conditio sine qua non* nicht bloß für die Haltbarkeit der Stellung, sondern namentlich auch für die Möglichkeit des rechten Wirkens eines *ἐπίσκοπος*. Darum nimmt sie auch die erste Stelle in jenen beiden Verzeichnissen im Timotheus- und Titusbrief ein.

Der gute Name darf aber nicht auf bloßem Schein beruhen, darf kein künstlich bloß vor den Augen der Welt erhaltener sein, ihm muß die wirkliche sittliche Reinheit und sittliche Tüchtigkeit entsprechen.

Die erstere wird durch eine Reihe meist negativ gehaltener Ausdrücke bezeichnet, welche sämmtlich auf die Enthaltung von groben Leidenschaften hinweisen; im Timotheusbrief sind dieselben B. 3, im Titusbrief B. 7 aneinandergereiht, und zwar hier in der ihrem Begriff adäquateren Stellung vor den positiven Erfordernissen. Es wird da gewarnt vor Anmaßung und Gewaltthätigkeit, vor Zornsucht, Trunksucht, Händelsucht und Gewinnsucht. Die Unvereinbarkeit dieser Laster mit dem geistlichen Amte bedarf eines Beweises so wenig, als sie ihn an den angeführten Stellen erhält. Dazu wird noch ein Erforderniß zu rechnen sein, das zwar nicht in negativer Fassung auftritt, aber seinem Sinne nach sich eng an das eben Erwähnte anschließt: der Bischof solle *μῆς γυναικὸς ἀνὴρ* sein (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 6). Eine Polemik gegen Agamie (Bengel u. A.) wird wohl heutzutage hier Niemand mehr finden; auch die Möglichkeit der Be-

ziehung auf die Polygamie (Ehrhystomus, Calvin u. A.) fällt durch die Vergleichung mit 1 Tim. 5, 9 (*ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή*) von selbst weg, da Polyandrie nie vorkam. Dagegen wird für die Beziehung auf die Deuterogamie (von den meisten neueren Auslegern) geltend gemacht, im christlichen Alterthum sei man einer zweiten Ehe durchaus nicht günstig gewesen. Ohne jedoch auf die betreffenden Stellen (jedenfalls erst aus nachapostolischer Zeit) näher einzugehen, sei als wesentlichstes Moment dagegen bemerkt, daß die Enthaltung von zweiter Ehe dort immer nur unter den Gesichtspunkt besonderer Vollkommenheit gestellt wird; hier aber ist durchweg nicht von „Vollkommenheit“ im christlichen Sinne die Rede, sondern nur von dem, was zur Begründung und Aufrechthaltung eines guten Rufes gehört, und von allgemein sittlichen Erfordernissen. Wir finden daher (mit Luther) hier nur die Vorschrift, der Bischof dürfe bloß mit einer, mit seiner Frau geschlechtlichen Umgang haben, somit die Warnung vor dem Laster der Unzucht, das sich jenen anderen ebenbürtig anreihet.

Zu dem Verlangen sittlicher Reinheit tritt aber nun noch in einer Anzahl positiver Bestimmungen das Verlangen gehöriger sittlicher Tüchtigkeit. Es findet sich darunter ein Ausdruck — *ὁσιος* (Tit. 1, 8) —, der besonders weit zu gehen und uns auf einmal in die Sphäre specifisch christlicher Tüchtigkeit zu versetzen scheint. Daß man jedoch diesen Ausdruck nicht allzu sehr premiren dürfe, zeigt schon das Fehlen desselben in dem Verzeichniß 1 Tim. 3. Und die Stellung des *ὁσιον* Tit. 1, 8 zwischen *δίκαιον* und *ἐγκρατῆ* am Schluß der B. 6—8 aufgezählten Eigenschaften weist darauf hin, daß es in Verbindung mit den zwei anderen Ausdrücken wesentlich dazu dienen soll, diese Eigenschaften in ihrer Bedeutung als Pflichten gegen die Nebenmenschen, gegen Gott und gegen das eigene Selbst zusammenzufassen. Den ersten Punkt soll das *δίκαιος*, den zweiten dann das *ὁσιος* hervorheben. Im Einzelnen nun wird unter den positiven Erfordernissen 1 Tim. 3 vorangestellt, der Bischof müsse *νηφάλιος* und *σώφρων* sein (B. 2), d. h. ein Mann von nüchternem, besonnenem, leidenschaftslosem Wesen. Eine bestimmte Hinweisung auf die *prudencia pastoralis* in ihrem speciellen Sinne (wie sie Balduin hier findet) läßt sich in dem so allgemein gehaltenen *σώφρων* keineswegs entdecken, wohl aber wird mit diesen beiden Bestimmungen die nothwendige sittliche Voraussetzung für dieselbe angegeben. Mit der Geseßtheit des inneren Wesens muß dann auch die des äußeren Auftretens harmoniren, so daß in dem ganzen Betragen und Ver-



halten alles Unanständige, Unziemliche vermieden wird (*κόσμιος*, 1 Tim. 3, 2). Dazu wird noch Gastfreundlichkeit (*φιλόξενος*) <sup>1)</sup> und überhaupt Wohlthätigkeit (*φιλόγυνος*) dringend gewünscht (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8), abgesehen von der damaligen, vielfach so bedrängten Lage der christlichen Brüder, die gerade die Bethätigung dieser Tugend besonders wünschenswerth machte, wohl auch darum, weil diese Eigenschaften schon nach heidnischer Anschauung so sehr zu dem Begriffe eines rechten Mannes gehörten, daß das Fehlen derselben bei einem Bischof die Sache des Christenthums in Mißcredit gebracht hätte. — Die große Wichtigkeit eines geordneten häuslichen Lebens wird ferner besonders hervorgehoben, 1 Tim. 3, 4, schon deshalb, weil nach der Anschauung des Apostels die Führung seines Hausregiments bei einem Candidaten des Bischofsamtes einen Maßstab für seine Befähigung zur Uebernahme des Gemeinderegiments abgiebt (V. 5); während der Amtsführung aber müßte der Mangel an Zucht in seinem eigenen Hause das Vertrauen der Gemeinde zu seiner Kraft, Geschicklichkeit und Treue überhaupt erschüttern. Dabei ist übrigens nur von dem sittlichen Zustand seiner Kinder die Rede, von welchen Gehorsam und Ehrbarkeit erwartet wird; die Frauen der Bischöfe dagegen finden keine Erwähnung. 1 Tim. 3, 11 beschäftigt sich allerdings mit Frauen, allein unter diesen kann man, weil vor- und nachher von den Diakonen die Rede ist, — will man nicht geradezu an Diakonissen denken — jedenfalls nur die Gattinnen der Diakonen verstehen, und zwar werden auch diese wohl nur darum speciell hervorgehoben, weil die Natur des Diakonenamtes es mit sich brachte, daß sie ihren Männern bei den mancherlei Verrichtungen derselben an die Hand gingen, sie also, so zu sagen, eine halbofficielle Stellung zu der Gemeinde einnahmen. Auf den in den Pastoralth theologien so beliebten Pfarrfrauen- spiegel aber müssen wir hier verzichten.

Noch eine Bestimmung findet sich im Timotheusbrief den seither erwähnten angehängt: der Bischof dürfe kein *νεόγυνος* sein (V. 6). Luther sagt darüber wieder in seiner eigenthümlichen Weise: „quum primo eram monachus, ich hätt' in den Himmel gestürmet; ergo oligendi, die das Gele von der Nase gewischet haben.“ Allein der

<sup>1)</sup> Interessant ist Luther's Bemerkung hiezu (in seinen annotationes in epistolas Paulinas ad Tim. et Titum): hospitalitatem ziehen wir nicht auf die Pfarrer; illis prohibitum, ne sint hospitales, quia ipsi se ipsos vix fovent; tam parce et frigide aluntur verbi ministri. Welcher's hat, soll gastfrei sein. Si haberemus, faceremus.

Ausdruck *νεόφυτος* ist nicht, wie ihn Luther hier faßt, gegen die Jugendlichkeit gerichtet, man darf dabei nicht an die Zahl der Lebensjahre denken, deren ja auch ein Timotheus nicht allzu viele aufzuweisen hatte, es ist vielmehr ein Neuling im Christenthum, ein erst kurz Bekehrter darunter zu verstehen. Einem Manne, dem bald nach der Bekehrung so hohe Ehre widerfährt, liegt die Gefahr sträflicher Selbstüberhebung besonders nahe. In dieser speciellen Fassung ist die Stelle außer für die damalige Zeit hauptsächlich eben noch für Missionsgemeinden von Bedeutung; wollen wir aus ihr einen allgemeineren Gedanken herauslesen, so wäre es der, daß überhaupt der Mangel an gehöriger christlicher Reife mit dem schwierigen Posten eines *ἐπίσκοπος* unverträglich ist.

Denken wir uns einen Mann, der sämmtliche im Bisherigen aufgezählte Eigenschaften in sich vereinigt, als Träger des geistlichen Amtes, so dürfen wir überzeugt sein, daß es in würdigen Händen ruhe. Allein mit der Würdigkeit ist, wenn auch viel, doch noch nicht Alles gethan; es kommt auch noch auf die Geschicklichkeit an. Diese möchte zwar hinsichtlich einiger Theile des Amtes, z. B. der Gemeinderegierung und in gewissem Grade auch der Seelsorge, einem christlichen Manne, der die kleine Gemeinde seines eigenen Hauses in musterhafter Ordnung zu erhalten versteht, nicht abgesprochen werden. Aber ein Haupttheil des geistlichen Amtes, die Lehrthätigkeit, stellt doch noch besondere Anforderungen. Der Apostel faßt diese in einigen Bestimmungen zusammen, die einander nahe verwandt sind: der Bischof solle *διδακτικός*, lehrhaft, sein und er solle festhalten an der rechten apostolischen Lehre (1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 24; Tit. 1, 9).

Die letztere Forderung ist etwas allgemeiner als die erstere, denn was sie verlangt, sollte bei jedem einzelnen Glied der christlichen Gemeinde der Fall sein. Doch wird es nicht ohne Grund gerade beim Lehrer hervorgehoben, da bei ihm eine bemerkbare Heterodoxie auch in einem minder wichtigen Punkte Anlaß zur Verwirrung der ganzen Gemeinde geben kann. Während es daher bei der Gemeinde genügt, wenn sie sich überhaupt an den *πιστὸς λόγος* hält, muß der Gemeindelehrer denselben auch *κατὰ τὴν διδασχὴν* festhalten, d. h. in genauer Uebereinstimmung mit der apostolischen Lehre, ohne sich irgend welche subjective Abschweifungen und willkürliche Ausschreitungen zu erlauben. Dadurch allein ist er fähig zum *παρακαλεῖν ἐν διδασκαλίᾳ ἡγιανούσῃ*. Der Beisatz: *καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*, nöthigt uns jedoch noch zu tieferer Auffassung der *διδασχῆς*. Sollte das Festhalten

an ihr insonderheit auch zur Widerlegung der Gegner befähigen, so muß darunter ein besonderer Unterricht verstanden werden, den die Gemeindelehrer von dem Apostel oder seinen Gehülften empfangen. Daran erinnert auch die Aufforderung 2 Tim. 2, 2: Timotheus solle, was er von Paulus gehört, zuverlässigen Männern, die geschickt seien, auch Andere zu lehren, mittheilen. Dies kann sich offenbar nur auf einen von der Belehrung der Gemeinde im Ganzen zu unterscheidenden speciellen Unterricht beziehen, in welchem die Glaubenslehre wohl mit tieferem Eingehen auf die christliche Gnosis, auch mit der nöthigen Begründung, besonders gegenüber von möglichen Angriffen, mitgetheilt wurde. Das, was sie hier gelernt, sollten die Gemeindelehrer namentlich festhalten, um dadurch ihrem ganzen Amt auch in seinem polemischen Theil genügen zu können. Es tritt uns da die Forderung einer über das einem gewöhnlichen Gemeindeglied eignende Maß der Erkenntniß hinausgehenden tieferen und gründlicheren religiösen Bildung entgegen. — Auch jene zuerst angeführte Bestimmung, der Bischof müsse *didaktikos* sein, weist darauf hin. Denn der Natur der Sache nach gehört zu solcher Lehrfähigkeit ein Doppeltes: vor Allem ein gründliches Wissen von den betreffenden Lehrgegenständen und sodann das gehörige Geschick, sie auch in rechter Weise mitzutheilen. Diese beiden Seiten hat einst auch Melancthon in seinen Vorlesungen über die Pastoralbriefe (zu 1 Tim. 3, 2) seinen Schülern mit ernstem Wahnruf ans Herz gelegt: *sciunt juniores rem difficilem esse, recte complecti totum doctrinae corpus, multo autem difficileius esse, recte et perspicue exponere; et se ad haec tanta opera propter gloriam dei, propriam salutem et utilitatem ecclesiae praeparent!* Wie wir an der Stelle Tit. 1, 9 sahen, schloß die Forderung, nicht bloß die Gemeinde zu belehren, sondern auch die Gegner zu widerlegen, schon in der ersten Zeit die Nothwendigkeit eines tieferen Einblicks in die christliche Wahrheit und einer umfassenderen Erkenntniß in sich. Von eigentlich „wissenschaftlicher“ Bildung läßt sich natürlich im Blick auf jene Zeit noch nicht reden, doch dürfen die Anforderungen, die sie in dieser Beziehung an die geistlichen Leiter der Gemeinde stellte, auch nicht allzu sehr unterschätzt werden. Sollte ein Lehrer im Stande sein, z. B. der schon damals in ihren Anfängen sich regenden gnostischen Richtung, zu deren Wesen eben eine speculative und dialektische Auffassung der Glaubenswahrheiten gehörte, mit Erfolg entgegenzutreten, so mußte er nicht nur mit ihren Behauptungen einigermaßen bekannt sein, sondern er mußte es namentlich

auch verstehen, die einzelnen christlichen Wahrheiten durch genauere Formulirung vor Fälschung und Verflüchtigung zu retten und in ihrer inneren Nothwendigkeit, ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Lehrsystem darzustellen. Jene Stelle ist daher für das Maß des Wissens, das der Lehrhaftigkeit zu Grunde liegen muß, von großer Wichtigkeit. Wir werden durch dieselbe daran erinnert, daß ja die eigentliche theologische Wissenschaft ihre Existenz nur im Kampf mit den hervortretenden Gegensätzen gewann, wie auch der ganze Gang ihrer Entwicklung durch die Antithese gegen die mannichfachen Versuche, die christlichen Wahrheiten zu trüben oder zu fälschen, bestimmt erscheint. Nun ist aber die Aufrechterhaltung und Vertheidigung der christlichen Glaubenswahrheiten gegenüber von allen Angriffen nach jenem V. 9 wesentlich Aufgabe des Gemeindelehrers. Mochten daher auch in jener ersten Zeit die Ansprüche, die in dieser Hinsicht gemacht wurden, noch ziemlich bescheiden sein, so läßt sich doch jedenfalls in der Anwendung auf spätere Verhältnisse der Schluß daraus ziehen, daß der Gemeindelehrer mit dem ganzen Stande der theologischen Wissenschaft seiner Zeit, sowohl was den inneren Ausbau des Systems der christlichen Wahrheit als was ihre Begründung mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten der Opposition betrifft, vertraut sein muß. Dieses Wissen kann und muß durch „Lernen“ (*ἐκπαίδεξις*, 2 Tim. 3, 14) angeeignet werden, wie Timotheus auch bei seinem Meister auf die hohe Schule ging. — Das andere Moment der Lehrhaftigkeit, die Kunst klarer, überzeugender und ergreifender Darstellung, kann zwar in gewissem Maße auch durch Uebung erworben werden, wird aber ohne das Vorhandensein besonderer persönlicher Begabung wenigstens keinen außergewöhnlichen Grad erreichen können. Darum ist solche persönliche Begabung für den Gemeindelehrer von ungeheuerem Werth, und sofern damals an ein förmliches Studium der geistlichen Redekunst nicht gedacht werden konnte, so hat Paulus gewiß auch diese persönliche Tüchtigkeit vor Allem im Auge gehabt, wenn er von der Wahl solcher Männer redet, die tauglich seien, auch Andere zu belehren.

Welch' hohen Werth aber nicht bloß die persönliche Begabung, sondern insbesondere auch das Durchdrungensein der eigenen Person von der christlichen Wahrheit, das persönliche Glaubens- und Liebesleben für die Führung des Amtes habe, das geht hervor aus einer Reihe von Winken, die insbesondere die beiden Apostelgehilfen für ihre Person bekommen. Es fällt daraus ein bedeutungsvolles Licht auf die Persönlichkeit des geistlichen Amtsträgers in Hinsicht



dessen, was die Amtswirksamkeit in besonderem Grade fördert. Wenn zur Beschreibung der unerläßlichen Eigenschaften desselben das Bild des Bischofs, wie er sein soll, genügt, so führt uns dagegen diese neue Seite der Sache, wie gesagt, zu den besonderen Vorschriften, die dem Timotheus und Titus für ihre eigene Person zu Theil werden. Zugleich ist auch hier der Ort, wo wir das Bild des großen Apostels selbst ins Auge zu fassen haben. Jene sollten ja ihrem geistlichen Vater Ehre machen und das Amt nicht nur nothdürftig versehen, dieser aber steht in jeder Hinsicht als unerreichtes Ideal vor uns.

Es ist etwas Großes, wenn man wie Paulus Andere nicht bloß auf sein Wort, sondern auch auf sein Vorbild hinweisen und so wie er (2 Tim. 3, 10 f.) von dem eigenen Glauben, der eigenen Liebe und Ausdauer sprechen kann. Eine Gemeinde selbst darauf hinzuweisen, steht freilich nur einem Prediger zu, aus dessen persönlichem Leben die Hingabe an die Sache des Herrn mit solcher Evidenz hervorleuchtet wie bei einem Paulus. Das konnte ein Timotheus und Titus allerdings nicht. Wohl aber konnten sie durch die stille Predigt ihres Wandels die Predigt des göttlichen Wortes um so lauter und eindringlicher machen, und darum ergeht an sie und an alle Prediger die Mahnung: *τύπος γίνου τῶν πιστῶν* (1 Tim. 4, 12), und: *σεαυτὸν τύπον παρεχόμενος καλῶν ἔργων* (Tit. 2, 7). Ein Vorbild also soll der Prediger für die Gemeinde sein, und zwar enthält die letztere Stelle durch den Rückblick auf *παρακάλε* den Gedanken: es ist nicht genug, mit Worten zu lehren, es muß auch mit Thaten geschehen. Denn, wie Calvin zu 1 Tim. 4, 12 bemerkt, *parum alioqui autoritatis habebit doctrina, nisi in vita episcopi tanquam in speculo vis ejus et majestas eluceat*. Beachtenswerth ist dabei namentlich auch der Ausdruck *παραχόμενος* = „gieb dich selbst dar“; es liegt darin eine gewisse Prägnanz: er soll nicht nur überhaupt der *καλὰ ἔργα* sich befleißigen, sondern insbesondere sein Licht leuchten lassen, damit es die ganze Gemeinde auch sehe. Noch bestimmter spricht sich dieser Gedanke aus in der Mahnung an Timotheus (I, 4, 15): *ταῦτα μελέτα* (d. h. alles B. 12—14 ihm Empfohlene, wozu namentlich auch die Vorbildlichkeit seines Wandels gehört, s. B. 12), *ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν*. Man sieht da, welch' großes Gewicht der Apostel darauf legt, daß die Fortschritte, die sein Timotheus macht, auch gewiß allseitig bemerkt werden. Wohl werden keine ganz besonderen außerordentlichen Tugenden von dem Prediger

verlangt, sondern 2 Tim. 2, 22 heißt es ausdrücklich, er solle der Gerechtigkeit, dem Glauben, der Liebe, dem Frieden nachjagen *μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον*, im Verein mit den anderen Christen. Es werden ihm also nur die allgemeinen Christentugenden anbefohlen, die auch von dem geringsten Jünger des Herrn gefordert werden können und müssen. Aber eben weil das der ganzen Gemeinde zukommt, darf es der Lehrer der Gemeinde am wenigsten daran fehlen lassen; seine Sache ist es vielmehr, sich immer möglichst rein zu erhalten (1 Tim. 5, 22), ja der Begriff der Vorbildlichkeit bringt es mit sich, daß er namentlich auch in Bezug auf diejenigen *καλὰ ἔργα*, die besonders in die Augen fallen, z. B. die Ausübung der Wohlthätigkeit und Ähnliches, sich besondere Mühe gebe und unter Umständen mehr darin leiste, als von einem gewöhnlichen Gemeindeglied (unter sonst gleichen Verhältnissen) verlangt werden kann.

Uebrigens wird Timotheus gelegentlich auch auf ein Extrem aufmerksam gemacht, zu dem der Eifer, in dieser Hinsicht alle Gerechtigkeit zu erfüllen, hinreißen könnte. Wenn ihn nämlich Paulus I, 5, 23 ermahnt: *μηκέτι ὑδροπότει* u. s. f., so können wir — bei der eigenthümlichen Stellung dieses Berufs unmittelbar hinter *σεαυτὸν ἀγνὸν τήρει* — doch nicht bloß einen harmlosen diätetischen Rath hier finden, vielmehr verleiht demselben die enge Verbindung mit der Aufforderung, sich selbst rein zu erhalten, den Sinn: Timotheus solle die Enthaltksamkeit nicht zu weit treiben. Er mochte wohl um des guten Beispiels willen in dem bacchusverehrenden Ephesus den Wein ganz meiden, um — selbst auf Kosten seiner Gesundheit — als ein glänzendes Vorbild der Mäßigkeit dazustehen. Von dieser übertriebenen Ascese ist Paulus, der Mann der „gesunden“ Mitte, kein Freund, er giebt daher durch diesen Wink ihm und damit allen Trägern des geistlichen Amtes den Rath: *μηδ' ἐν ἁγαν*, auch nicht auf dem Gebiet des sittlichen Lebens; die pastorale Sittlichkeit darf nicht in pedantische Mengstlichkeit ausarten. Eine solche zur Schau getragene äußerliche ganz besondere Heiligkeit ist nicht nach dem Sinne des Apostels; die Hauptsache ist ihm vielmehr stets die innere Reinheit, die sich dann von selbst auch in der entsprechenden Weise äußern wird. Daher weist er seinen Freund nicht bloß wiederholt auf den Geist hin, der in ihnen wohne und durch sie sich bethätigen solle (2 Tim. 1, 7. 14), sondern gerade auch seine Vorbildlichkeit soll darin bestehen, daß er durch Wort und Wandel zeige, wie sein Leben in Glauben und Liebe wurzele und der heilige Geist das bewegende Princip desselben

sei (1 Tim. 4, 12). Es kommt also hienach wesentlich darauf an, daß die ganze Persönlichkeit eine christlich durchgebildete sei und die Gemeinde von ihrem Prediger den Eindruck der Uebereinstimmung seiner Lehre und seines Lebens bekomme. Daher gilt wohl jedem Christen, aber insbesondere dem Lehrer und Führer der Gemeinde das Wort: *γύμναζε σεαυτὸν πρὸς ἐνσέβειαν* (1 Tim. 4, 7).

Von selbst versteht sich übrigens, daß durch das persönliche Christenthum des Geistlichen die Amtswirksamkeit nicht bloß insofern gefördert wird, als die Vorbildlichkeit seines Lebens seiner Lehr- und Ermahnungsthätigkeit erst den nöthigen Nachdruck verleiht. Vielmehr muß von der Stellung der eigenen Persönlichkeit zum christlichen Glauben nothwendig auch der ganze Charakter der Amtsführung bedingt sein, und daß nur der rechte Christ auch ein *καλὸς διάκονος Χριστοῦ* sein könne, ist die Grundanschauung der Pastoralbriefe. So geht aus der ganzen Art und Weise, wie uns darin der Apostel selbst entgegentritt, hervor, daß nur derjenige Prediger die christlichen Wahrheiten wahrhaft ergreifend und eindringlich zu verkündigen wisse, der sie gleich Paulus an sich selbst durchlebt hat und noch fortwährend durchlebt; vergl. namentlich 1 Tim. 1, 12—17, ein Selbstzeugniß des Apostels, das man als biblischen Text zu dem Zinzendorf'schen „Wollt ihr Posaunen der Gnade sein, räumt euch erst selber der Gnade ein“ betrachten könnte. Auch die mancherlei Ermahnungen, die sich auf das Wachsthum seiner Gehülfen im geistlichen Leben beziehen, haben nicht bloß einen allgemeinen paränetischen Zweck, sondern — bei ihrer Stellung neben und zwischen Verhaltungsmaßregeln für ihre Amtsaufgaben — insbesondere auch die Absicht, ihnen dadurch zu einer immer tüchtigeren Erfüllung ihrer Amtspflichten zu verhelfen. Z. B. 2 Tim 2, 1 ergeht an Timotheus die Weisung, er solle stark werden in der Gnade, die in Christo wohnt. Wozu aber ist ihm solche Stärke insonderheit nöthig? Das sagt uns die B. 2—6 folgende Beschreibung der Amtsaufgaben, die auf ihn warten. Um diesen vollkommen gerecht zu werden, dazu braucht er tüchtige Kraft, diese Kraft aber kann er nur bekommen, wenn die Gnade Christi das Lebenselement ist, in dem er sich bewegt (*ἐν χάριτι*); aus ihr heraus wird erst die rechte *δύναμις* geboren. So rühmt es ja auch der Apostel selbst 1 Tim. 1, 12 gerade im Hinblick auf seine *διακονία*, daß der Herr, dem er sich in Glaube und Liebe hingegeben (B. 14), ihn mit Kraft ausgerüstet habe. Es ist somit vor Allem die persönliche Gemeinschaft mit Christo, die die Amtswirksamkeit in besonderem Grade fördert, die

den Amtsträger namentlich auch zur Uebernahme alles Schweren und Unangenehmen, das mit seiner Diaconie verbunden ist (2 Tim. 2, 3: *κακοπάθεισον*), befähigt. — Bemerkenswerth ist der große Nachdruck, den der Apostel gerade hier auf, gerade auf das Vorhandensein des specifisch christlichen Lebens bei seinen Gehülfen legt. Das Streben nach Erwerbung der Kenntnisse und Fertigkeiten, die zur recht tüchtigen Führung des Amtes erforderlich sind, setzt er mehr als etwas Selbstverständliches voraus, wogegen gerade dasjenige, was sich der äußeren Wahrnehmung und Beurtheilung von Seiten der Gemeinde am meisten entzieht, das persönliche Glaubensleben, am stärksten von ihm premirt wird. Wohl empfiehlt er seinem Timotheus auch ein gründliches und fortgesetztes „Studium“ der christlichen Wahrheit; allerdings nicht 1 Tim. 4, 13, wo Calvin eine nachdrückliche Ermahnung zu fleißigem Privatstudium zu treffen meint (denn *ἀνέγνωσις* bezeichnet das Vorlesen der Schrift in den Gemeindeversammlungen), wohl aber 1 Tim. 4, 6: *ἐντρέφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως*, das göttliche Wort soll sein permanentes (vergl. das Präsens) Nahrungsmittel sein; es wird ihm also die eingehendste Beschäftigung mit demselben zur Pflicht gemacht. Aber daß diese Nahrung nicht etwa bloß mit dem Verstand aufgenommen werden solle, so daß nur von einer sogenannten „wissenschaftlichen“ Beschäftigung die Rede wäre, zeigt schon der Begriff des *ἐντρέφεσθαι*, das nothwendig auf das Centrum des geistigen Lebens, das Herz, hinweist, und auch die unmittelbar folgende Hindeutung auf die *εὐσέβεια*.

Das Hauptförderungsmittel der geistlichen Amtsführung ist und bleibt also für den Apostel das persönliche Ergriffen- und Durchdrungensein vom göttlichen Wort, das persönliche Glaubensleben. Darum verdient nur derjenige „Geistliche“ in Wahrheit seinen Namen, der den Geist Gottes als treibendes Lebensprincip in sich hat, und nur dann kann das geistliche Amt in vollkommener Weise versehen werden, wenn es geführt wird *διὰ πνεύματος ἁγίου* (2 Tim. 1, 14).





# John Milton und der Calvinismus.

Eine Studie

von

Alfred Stern, Dr. phil. in Göttingen.

## I.

Toland spricht sich in seiner berühmten Biographie John Milton's über die religiösen Wandlungen, welche der Dichter des verlorenen Paradieses in seinem wechselvollen Leben durchgemacht habe, folgendermaßen aus: „In seiner Jugend (in his early days) war er denjenigen Protestanten zugeneigt, welche man damals mit dem Schmähwort der Puritaner belegte, in seinen mittleren Lebensjahren fand er am meisten Gefallen an den Independenten und Anabaptisten, als welche mehr Freiheit gestatteten als andere und nach seiner Ansicht den ursprünglichen Gebräuchen am nächsten kamen, aber in dem letzten Theile seines Lebens war er kein erklärtes Mitglied irgend einer besonderen christlichen Sekte, er besuchte weder eine ihrer Versammlungen, noch hielt er ihre eigenthümlichen Riten in seiner Familie“ <sup>1)</sup>. Johnson urtheilt über denselben Gegenstand folgendermaßen: „Seine theologischen Ansichten sollen zuerst calvinistisch gewesen sein und nachher, vielleicht als er begann, die Presbyterianer zu hassen, nach dem Arminianismus hingeneigt haben. . . Er gesellte sich keiner Sekte des Protestantismus zu; wir wissen eher, was er nicht war, als was er war“ <sup>2)</sup>.

Fassen wir unberücksichtigt, was in diesen beiden Aussprüchen von einander abweicht, und fassen wir in's Auge, was in ihnen sich unbestreitbar deckt, so ist es, daß man in Verlegenheit ist, die religiöse Denkweise John Milton's, sofern man sein Leben überschaut,

---

<sup>1)</sup> The Life of John Milton, vorgedruckt der Collection of Milton's Works, Amsterdam 1698, p. 46.

<sup>2)</sup> S. Johnson: The Life of Milton, seiner Ausgabe von Milton's poetischen Werken vorgelegt, S. 69.

dem Schema einer bestimmten Sekte anzupassen, daß sie aber von Anfang an unzweifelhaft auf dem Boden des Calvinismus wurzelt.

Dies Letzte näher nachzuweisen, zu zeigen, inwiefern der englische Dichter den Lehren des Reformators von Genf treu geblieben, zu entwickeln, in welchen Punkten er sich von denselben getrennt hat, soll die Aufgabe der folgenden Blätter sein, eine Aufgabe, deren Berechtigung Niemand leugnen wird, welcher weiß, wie energisch, ja leidenschaftlich Milton in den Streit der großen kirchlichen Fragen eingegriffen hat, die seine Zeit bewegten <sup>1)</sup>.

Immer wird die Art und Richtung der ersten Erziehung auch für bedeutende Naturen von maßgebendem Einfluß auf das ganze spätere Leben sein. Daß nun die Lehren, welche der junge Milton empfing, zum guten Theil vom puritanischen Geiste erfüllt waren, kann kaum bezweifelt werden. Zwar wissen wir über die religiöse Gesinnung seines Vaters ausdrücklich nur, daß er zum Kummer seines eigenen streng katholischen Vaters zum Protestantismus abfiel, weshalb er sogar von dem Erzürnten enterbt sein soll <sup>2)</sup>, indes darf man nach anderen Beispielen ähnlicher psychologischer Vorgänge vielleicht vermuthen, daß er nun, so zu sagen, der äußersten Linken des neuen Bekenntnisses sich angeschlossen. Bestimmt überliefert ist aber, daß John Milton's erster Lehrer Thomas Young gewesen ist, ein Mann, dessen puritanische Gesinnung nach Allem, was man von ihm weiß, nicht in Frage gezogen werden kann <sup>3)</sup>. Die Schule von St. Paul, welche demnächst den jungen Milton aufnahm, legte vornehmlich den Grund zu seiner humanistischen Bildung, durch welche er später unter den ersten seiner Zeitgenossen strahlte. Zum innerlichen Durchbruch und zu einer entschiedenen Stellung zu den religiösen Parteien der Zeit gelangte er aber in der achtfährigen

---

<sup>1)</sup> Daher ist ihm mit vollem Recht eine Stelle gewährt in Hagenbach, der evangelische Protestantismus in seiner geschichtlichen Entwicklung, II, 269—272.

<sup>2)</sup> S. die Biographien Milton's von Aubrey und Eduard Philips, abgedruckt als Anhang zu Godwin: Lives of Edward and John Philips, 1815; vgl. Athenaeum 1859 p. 389 (19. März), wo Hyde Clarke nach einer neuen, von ihm gemachten Entdeckung die Sache nochmals beleuchtet.

<sup>3)</sup> S. Näheres über ihn zusammengestellt in David Masson: The Life of John Milton narrated in connexion with the political, ecclesiastical and literary history of his time, Vol. I, p. 52 ff. 1859. Ausführlicheres in Biographical Notices of Thomas Young etc. by the Editor of Principal Bailie's Letters and Journals (David Laing). Edinburgh 1870.

Studienzeit im Christ-College zu Cambridge. Der Jüngling hatte die Universität bezogen, begleitet von dem Wunsche seiner Eltern und seiner Freunde, sowie in dem eigenen Entschlusse, sich dem geistlichen Stande zu widmen, als er aber im Jahre 1632 die Universität verließ, gab er seine Absicht auf und zog, wie er selbst sich kräftig ausdrückt, „ein tadelloses Schweigen dem heiligen Amte des Redens, welches mit Sklaverei und Meineid erkauft und begonnen werden sollte, vor“<sup>1)</sup>. Alle Nachforschungen führen auf dasselbe Ziel, daß nichts Anderes diese Sinnesänderung hervorgebracht haben wird als der ganze Zustand der englischen Kirche, wie er damals war. An deren Spitze stand Laud, der leidenschaftliche Verfechter zugleich des bischöflichen Systems und der königlichen Prærogative, der glühende Feind der calvinistisch-puritanischen Tendenzen in Lehre und Verfassung. Zu einem Anhänger dieser puritanischen Tendenzen stempelte sich Milton unleugbar, wenn er am Ende der Vehrjahre den anfänglich gehegten Plänen der Zukunft entsagte.

Es folgten nun beinahe sechs Jahre ruhiger Arbeit auf dem freundlichen Landsitz Horton, in welchen sich der Dichter Milton in der Stille bildete, der Theolog Milton keine deutliche Spur seines Denkens hinterlassen hat. Sodann 1638 zog es ihn in den Strom der Welt, zum Besuche ferner Länder, durch Kunst und Wissenschaft glänzender Städte, Paris, Florenz, Rom, Neapel, Venedig. Bei der Rückkehr wurde Genf nicht vergessen, „gleich als hätte er gewünscht, einen Hauch frischer protestantischer Theologie nach so langem Verweilen in der katholischen Atmosphäre Italiens zu empfangen“<sup>2)</sup>. Hier am Ursitz des Calvinismus mögen in der That die Erinnerungen an die Gestalt und an das Wirken des gewaltigen Reformators einen tiefen Eindruck auf den Reisenden gemacht haben.

Als er im Sommer 1639 den englischen Boden wieder betrat, war der Mann fertig; nicht lange dauerte es, so stürzte er sich muthig und lebhaft in die literarischen Kämpfe seiner Zeit, welche sich vornehmlich um die Verfassung der Kirche drehten, und wir haben nun genauer zu untersuchen, wie sich der selbstständig Schaffende im Verlauf seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu den Lehren Calvin's stellt,

<sup>1)</sup> Siehe seine Worte in *The reason of church government urged against prelaty*. *Prose Works*, ed. St. John. London, Bell and Daldy. 5 Vols. II, 482. Diese Ausgabe ist in den folgenden Citaten immer gemeint, wenn nicht eine andere ausdrücklich genannt wird.

<sup>2)</sup> *Rasson*, I, 777.

den Lehren, welche einen so wesentlichen Theil seiner Jugendbildung ausgemacht hatten.

Indeß ist es unumgänglich nothwendig, sich vorher über den Grund und Boden aufzuklären, auf welchem Milton das Gebäude seiner Ansichten über Kirche und Glauben errichtete, sich zu unterrichten über seine Stellung zum „Formalprincip“ der Reformation, der Anerkennung der Bibel als Lebensnorm. Schroffer als von irgend einem der anderen Reformatoren wird dies Princip von Calvin durchgeführt. Nach ihm „gilt einzig und allein die Autorität des Schriftworts. In ihm hat Gott ein für allemal seinen absoluten Willen als feste und unwandelbare Norm für uns niedergelegt und die ganze neutestamentliche Lebensordnung geregelt. Der Verfasser der Institution verlangt deshalb die strengste Unterordnung des gesammten Lebens unter den Buchstaben der Bibel. Nicht bloß für Glaubens- und Sittenlehren, auch für die Verfassung und äußere Gestaltung des kirchlichen Lebens ist die Schrift maßgebend. . . . Kirchliche Tradition, apostolische Succession sind leere Worte und für den Gläubigen völlig gleichgültig. Die Kirchenväter haben für Calvin nur so viel Bedeutung, als das Gewicht ihrer Gründe oder vielmehr der Grad ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift . . . ihnen verleiht“ <sup>1)</sup>). Unzählige Stellen aus Milton's Schriften können beweisen, daß seine Gedanken über diesen Punkt im Ganzen und Großen mit denen des Verfassers der „christlichen Institution“ völlig übereinstimmen, und man wird kaum einen seiner zahlreichen prosaischen Traktate aufschlagen können, ohne auf Stellen dieses Sinnes zu stoßen. „Mit gutem Grunde“, sagt er in dem *Treatise of civil power in ecclesiastical causes* <sup>2)</sup>), „mit gutem Grunde ist die allgemeine Uebereinstimmung aller wahren (sound) protestantischen Schriftsteller, daß weder Traditionen, Concilien oder Kanones irgend einer sichtbaren Kirche, noch weniger die Edikte irgend eines Magistrats oder einer bürgerlichen Versammlung, sondern allein die Schrift der letzte Richter oder die Norm in Sachen der Religion sein kann.“ „Die Schrift allein ist das einzige Buch göttlicher Autorität, das uns hinterlassen ist“ <sup>3)</sup>), und mit dem unbarmherzigsten Spott werden die Anhänger jener „unge-

<sup>1)</sup> Kampfschulte, Johann Calvin, I, 259.

<sup>2)</sup> Works, II, 524. cf. Of true religion etc. II, 509: that the rule of true religion is the word of God only.

<sup>3)</sup> Of prelatical episcopacy, II, 421. cf. II, 435.



fügen Volumina der Tradition“ <sup>1)</sup> in zahllosen ironischen Vergleichen und Sarkasmen verfolgt, „jene guten Maulthiere mit ihren Pferdelasten von Citaten und Kirchenvätern, deren Tagewerk gethan ist, wenn man ihnen ihre Packsättel abgenommen hat“, „jene Verschlechterer des evangelischen Manna“, die ihm die „befleckten Schnitzel und Brocken einer fremden Tafel“ (unknown table) beimischen wollen <sup>2)</sup>, jene Verehrer der Kirchenväter, welche Kirchenväter selbst doch nichts sind, als „was die Zeit oder die sorglose Hand des Zufalls von Alters her bis auf die Gegenwart in ihrem großen Netz emporgezogen hat, sei es Fisch oder Meergras, Muschel oder Strauchwerk ohne Auslese und ohne Wahl“.

Herber hat Calvin selbst den Gegensatz gegen die kirchliche Tradition, auf welche der Katholicismus sich stützt, nicht ausgesprochen. Für Milton gilt als Wahrheit, was er im *Paradise lost*, XII, 511, in den Versen ausspricht:

The truth . . . .

Left only in those written records pure,  
Though not but by the spirit understood,

und man hat volles Recht zu sagen, daß er aus der Bibel sich seine Politik, seine Moral, seine Religion, seine Philosophie gezogen hat <sup>3)</sup>. Indes, wenn man bei diesen Allgemeinheiten stehen bleibt, wird man unmöglich die Unterschiede der einzelnen reformatorischen Richtungen erkennen können. Sie alle stimmen in der „Hervorhebung der heiligen Schrift als der wahren und untrüglichen Grundlage der christlichen Religion“ <sup>4)</sup> überein, ein Auseinandergehen zeigt sich erst, als die feinere Ausarbeitung des Systems erfordert, über das Verhältnis von Vernunft und Schrift, individueller und herkömmlicher Auslegung, Altem und Neuem Testament u. s. w. feste Regeln aufzustellen.

Gleich der zuletzt erwähnte Punkt liefert den Beweis, daß Milton durchaus nicht gewillt war, der reinen calvinistischen Lehre in allen Konsequenzen beizupflichten, die sie etwa mit einem auch von ihm anerkannten Grundprincip verband. Man weiß, wie mächtig auf das System des Genfer Reformators gerade das Alte Testament einge-

<sup>1)</sup> The reason of church government urged against prelaty, II, 484.

<sup>2)</sup> II, 428. An einer Stelle (II, 458) bezieht er sich doch selbst einmal auf einen Kirchenvater.

<sup>3)</sup> *Revue chrétienne*, 1863, p. 26.

<sup>4)</sup> Siehe den vorzüglichen Abschnitt in Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, II, 235 ff.

wirkt hat <sup>1)</sup>. Alttestamentliche Bilder und Vorstellungen waren es vor Allem, die seine Seele erfüllten. Die Geschichte und die Schicksale des Volkes Israel immer vor Augen, war er geneigt, auch dessen Institutionen in Staat und Kirche in das 16. Jahrhundert, auf den Boden Genf's zu übertragen. Die Stellung, welche dem „kleinen Rath“ angewiesen ist, die ganz besondere Würde, mit der die Person des Geistlichen umgeben wurde, selbst die ausgesprochene Vorliebe Calvin's für kleine demokratische Staatswesen, alles dies, wie es uns in seinem System und seinem Wirken entgegentritt, hat sich ohne Zweifel unter dem Einfluß alttestamentarischer Studien gebildet. Das ganze Gebäude der Theokratie, wie es nach dem Wunsche dessen, der den Entwurf geplant, in Genf sich erheben sollte, hatte sein Vorbild in jenen längst zertrümmerten Institutionen des Orients, deren Andenken die Schrift späteren Geschlechtern überlieferte.

Auch Milton stand unter dem vollen Einfluß der alttestamentarischen Anschauung. Mit dieser war der Unterricht seiner Jugend getränkt, in dieser lebte und webte der ganze Puritanismus. Wenn es Milton darauf ankommt, gottlose Regenten zu nennen, so sind es Ahab, Isabel, Athalia, Usia, und wenn es ihm darauf ankommt, die Prälaten herunterzusetzen, so sind es die „Philister, welche dem schlafenden Simson-Könige die Locken der Gesetze und der gerechten Kronprärogative, in denen seine Kraft und sein Schmuck besteht, abschneiden“. Aber er bewahrte sich die Kritik über das Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen. Er bemerkt, daß das im Alten Testament niedergelegte jüdische Gesetz entweder politischer oder moralischer Natur sei. Das erste zum Muster zu nehmen, habe nie eine christliche Nation sich für verpflichtet gehalten <sup>2)</sup>, das zweite ist aber gleichfalls im Evangelium enthalten und braucht nicht erst von einer „geborgten Handschrift einer untergeordneten Rolle“ entlehnt zu werden <sup>3)</sup>. Das ganze 27. Kapitel des Tractates de doctrina christiana und zahlreiche andere Stellen desselben Werkes <sup>4)</sup> (Kap. 26. 30) beschäftigen sich mit dem Nachweise, daß das ganze mosaische Gesetz abgeschafft sei (abolished) durch das Evangelium, daß aber seine

<sup>1)</sup> Kampfschulte, I, 472.

<sup>2)</sup> Ein Satz, der sich schwerlich beweisen ließe.

<sup>3)</sup> II, 451.

<sup>4)</sup> Siehe die Auszüge in Keightley, Life, opinions and writings of Milton. Näheres über den tractatus de doctrina christiana siehe unten.

Summe und sein Wesen (sum and essence) dadurch nicht abrogirt (abrogated), vielmehr im Evangelium erfüllt sei.

Wichtiger noch ist es, zu betrachten, wie sich Milton im Gegensatz zu Calvin das Verhältniß der menschlichen Vernunft zum Schriftwort dachte. Die starre und harte Lehre Genf's verschmäht es, die Hülfe der menschlichen Vernunft in Anspruch zu nehmen. Die Bibel ist etwas „an sich Glaubwürdiges“. „Das Christenthum wird nach Calvinischer Lehre fast wie der Islam zu einer Religion des Buches“<sup>1)</sup>. Erinnern wir uns, daß Milton in jener Stelle aus dem verlorenen Paradies den Worten „the truth left only in those written records pure“ sofort hinzufügt „though not but by the spirit understood“, bemerken wir, daß er neben der Schrift, als Erkenntnisquelle für die Gesetze der Moral, „jene ungeschriebenen Gesetze und Gedanken, welche die Natur in unsere Herzen eingegraben hat“<sup>2)</sup>, in ganzer Kraft gelten läßt, daß er nicht müde wird, der „auctoritas fidei externa in scripturis“ die „interna vero cuique adeoque summa atque suprema (ipse spiritus)“ entgegenzusetzen, und wir werden Weingarten beistimmen, wenn er jenen Charakterzug des Independentismus bei Milton hervorhebt, über den unlebendigen Schriftglauben hinauszugehen, einen Charakterzug, dem Treitschke in seinem geistvollen Essay in der That zu wenig Beachtung zu Theil werden läßt<sup>3)</sup>.

## II.

Mit dem Vorhergehenden hängt die Ansicht über die individuelle Auslegung der Bibel auf's innigste zusammen, und sofort führt dieser Punkt zur Erörterung der Gedanken über die Verfassung der Kirche. Denn wie die Reformation überall und beim Auftreten aller ihrer Führer durch das Ankämpfen gegen die kirchliche Tradition und durch das Betonen der individuellen Gewissensfreiheit zu der Idee des allgemeinen Priesterthums gelangt war, so war diese wiederum, trotz der verschiedensten Abwandlungen, die sie im Kampfe streitender Parteien erlitt, auf die Constituirung der neuen Kirche vom größten Einfluß.

<sup>1)</sup> Kampfschulte, I, 260.

<sup>2)</sup> II, 450.

<sup>3)</sup> Siehe Weingarten, die Revolutionskirchen Englands, 1868, S. 82, daselbst auch mehrere hierher gehörige Stellen aus Milton's Werken. G. Weber in Raumer's hft. Taschenbuch, 1852, S. 407.

Auch Calvin führt jenes Princip des Individualismus folgerichtig zu dem Gedanken des allgemeinen Priesterthums, ja man kann sagen, daß dieser Gedanke im Gegensatz zur lutherischen Kirche das eigentliche Fundament der Genfer Kirchenverfassung geworden ist <sup>1)</sup>. Mit Entschiedenheit spricht der Genfer Reformator aus, daß nicht immer im Schooße der Geistlichen die Wahrheit genährt werde; trotz der Widersprüche, in die er sich verwickelte, bewahrte er theoretisch der Gemeinde ein Revolutionsrecht, sobald der Geistliche von der Schrift abweiche <sup>2)</sup>. Aber hier zeigt sich dieselbe Erscheinung wie in so vielen anderen Punkten der calvinistischen Lehre. Sie basiert auf einer breiten demokratischen Grundlage, im Laufe der Zeit jedoch, je nach den Erfahrungen und Neigungen ihres Stifters, verengt sie sich zu aristokratischen Begriffen, und man muß froh sein, wenn sie nicht auf eine monarchische Spitze hinausläuft, von deren Bekämpfung sie ausgegangen ist.

Je mehr der Beruf und Stand der Geistlichen dem Verfasser der christlichen Institution als ein besonders bevorzugter und erhabener erscheint, desto mehr vindicirt er auch dieser besonders erleuchteten Kaste, den berufenen und approbirten „Dienern des Wortes“, die Fähigkeit der Schrifterkennntnis; müßige Speculationen, unnütze Fragen, frivole Untersuchungen sollen sie vermeiden, „denn nicht deshalb ist uns die Schrift gegeben, um eine thörichte Neugier zu nähren“ 2c. <sup>3)</sup>. Da aber auch der Geistliche dem Irrthum ausgesetzt war, „so verlangte die Sicherheit und Konsequenz des Systems offenbar eine höhere Autorität, ein unfehlbares Lehramt, welches in derartigen Fällen den wahren Sinn der Vorschriften des höchsten Herrschers erklärte und damit dem Gottesstaat einen festen Halt verlieh. Eine solche Autorität hat Calvin thatsächlich für seine Person in Anspruch genommen und ausgeübt“ <sup>4)</sup>.

Wie gleichartig sind auch für Milton in dieser Frage die Ausgangspunkte, aber wie unendlich verschieden die letzten Ziele, zu denen er geführt wird! „Kein Mensch und keine Versammlung von Menschen kann der unfehlbare Richter oder die entscheidende Instanz in Sachen der Religion für anderer Menschen Gewissen sein, außer

<sup>1)</sup> Kampfschulte, I, 268.

<sup>2)</sup> Kampfschulte, I, 476, Anm. 1.

<sup>3)</sup> Kampfschulte, I, 406 nach den kirchlichen Ordonnanzen, vgl. 476.

<sup>4)</sup> Kampfschulte, I, 476.



diesen selbst“<sup>1)</sup>. „Jeder Gläubige hat ein Recht, die Schrift sich selbst auszulegen . . . Das Recht öffentlicher Auslegung zum Besten Anderer besitzen Alle, welche Gott zu Aposteln oder Propheten oder Evangelisten oder Pastoren oder Lehrern bestimmt hat, das heißt alle die, welche mit der Fähigkeit des Lehrens begabt sind (who are endowed with the gift of teaching)“<sup>2)</sup>. Die Diener des Wortes bilden zwar einen besonderen Bestandtheil der Kirche, Diener des Wortes in gewöhnlichem Sinne aber zu werden und als solcher aufzutreten, ist „jeder Gläubige“ befähigt, und es ist zu tadeln, daß der „moderne Klerus, wie er zum Unterschied genannt wird, das ausschließliche Recht, das Evangelium zu predigen, für sich in Anspruch nimmt“<sup>3)</sup>. Und endlich, kann es einen schneidenderen Gegensatz geben als Calvin's selbstgefälligen Ausspruch: „Dieu m'a faict la grâce de me déclarer ce qui est bon ou mauvais“<sup>4)</sup>, und Milton's freiheitathmenden Satz: „It is a human frailty to err and no man is infallible here on earth“<sup>5)</sup>!

Die consequent festgehaltene Idee vom allgemeinen Priesterthum führt nothwendig dazu, die kirchliche Souveränität in den Willen aller Mitglieder der Kirche zu legen. In Folge dessen ist die Wahl der Prediger ein Vorrecht der Gemeinde.

In diesem Punkte nun trifft die Calvinische Lehre gerade die große Streitfrage, welche das England Milton's bewegte und zuletzt zu einer blutigen Revolution führte, die Frage über die kirchliche Verfassung. Erzbischof Laud und seine Partei suchten die bischöfliche Verfassung, die nun einmal in Folge der nur halben Reformation Englands im 16. Jahrhundert bestand, nicht nur festzuhalten wie sie war, sondern auszubilden nach dem Muster ihrer katholischen Collegen; die Gegner, zusammenzufassen unter dem Namen der Puritaner, stemmten sich diesem Beginnen mit aller Kraft entgegen. Sie bekämpften die Begriffe der göttlichen Einsetzung und der apostolischen Succession als solche, die das Wesen des Protestantismus gefährdeten, sie bekämpften die

<sup>1)</sup> II, 523. — <sup>2)</sup> IV, 444, vgl. IV, 439: „scriptures . . . adapted for the daily hearing or reading of all classes and orders of men“ etc. S. auch II, 524 und Treitschke 83.

<sup>3)</sup> IV, 433. 434, vgl. III, 33. 39: The likeliest means to remove hirelings out of the church: „the third priesthood only remaining is common to all faithfull.“

<sup>4)</sup> Aus einem Brief an G. v. Aubeterre. Kampfschulte 476.

<sup>5)</sup> II, 511, vgl. Par. lost, XII, 528: On earth Who against faith and conscience can be heard infallible?

Devise „kein Bischof, kein König“ als eine solche, welche die Freiheit des Landes gefährdete; ihre Opposition war eine religiöse, ausgehend von dem Gedanken der reinen Kirche, und eine politische, ausgehend von dem Gedanken der parlamentarischen Rechte, und wurde durch diese Verknüpfung nur um so heftiger. Aber anfangs hatte der Kampf mehr einen negativen Charakter. Es handelte sich weniger um ein ausgebildetes Verfassungssystem, das an die Stelle der bischöflichen Verfassung zu setzen gewesen wäre, als um die Abschaffung, vielleicht nur um die Reform dieser selbst. Erst als unter schottischem Einfluß der Presbyterianismus, unter der Einwirkung von Holland und Neu-England der Independentismus eindrang und in England Wurzel faßte, wurden positive Programme einer neuen Kirchenverfassung aufgestellt. Und wie feindlich sich auch alsbald die Meinungen sonborten, ein Kernpunkt dieser Verfassung, das Recht der Gemeinde, ihren Geistlichen zu wählen, jenes Recht, für dessen Erkämpfung schon so viel Blut geflossen war seit jenem Jahre, da die deutschen Bauern den ersten ihrer Artikel darauf gründeten, wurde von allen Gegnern der episkopalen Kirche als unveräußerliches Palladium betrachtet <sup>1)</sup>. Auch die Milton'schen Streitschriften, deren Thema der Kampf um die Kirchenverfassung war, stellen schon sehr früh jenes positive Programm auf. Zwar ist ihr Hauptzweck auf Verneinen, auf den Beweis der Unrechtmäßigkeit des Bisthums gerichtet, jedoch „die Wahl der Kirche, versammelt in hinlänglicher Anzahl (convenient number)“ <sup>2)</sup>, die „Wahl durch die Stimme des Volkes“ <sup>3)</sup>, die freie Wahl der zu einer Kirchengemeinde zusammengetretenen Christen <sup>4)</sup> wird mit bewußter Ueberlegung als die wünschenswerthe Form bezeichnet. Und Zeit seines Lebens hat Milton daran festgehalten. Sein tractatus de doctrina christiana spricht es kurz und bündig aus: „Die Wahl der Geistlichen gehört dem Volke an“ <sup>5)</sup>. In vielen einzelnen Bestimmungen, die zur Ergänzung und Ausführung dieses

1) Siehe die meisterhafte Entwicklung bei Weingarten, Kap. 2. „Der Geistliche, von der Gemeinde gewählt, versieht die Seelsorge.“ S. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Groß-Britannien, 1. Theil, 2. Band, S. 589, aus dem für Schottland verfaßten „Buch der Kirchenpolizei“; vergl. a. a. O. S. 587: „Die Wahl des Geistlichen durch die Gemeinde erlangte zwar nie Geltung in der Staatskirche“.

2) Of Reformation in England, II, 373.

3) Popular voice, II, 378.

4) Weber, Abth. 1, S. 414.

5) IV, 454.

grundlegenden Satzes erforderlich waren, stimmt nun gleichfalls Milton mit Calvin überein, so in den Bestimmungen über die Prüfung der Geistlichen, ihrer Einführung, ihrer Erhaltung durch die Gemeinde <sup>1)</sup>. Indes bei dem letzten Punkt zeigt sich wieder der Gegensatz der beiden Systeme. Calvin wünschte das ehemalige Kirchenvermögen zu retten, für den geistlichen Stand als Nahrungsquelle zu erhalten; Milton, weit entfernt von dem Versuche, den Gang der Säkularisation zu unterbrechen, stellte es als wünschenswerth wegen des guten Beispiels hin, der Kirche unbezahlte Dienste zu leisten, und verwies auf das rühmliche Muster mancher Propheten, Apostel, ja Christi selbst <sup>2)</sup>, die es nicht verschmäht hätten, sich durch Ausübung eines gewinnbringenden Berufes zu nähren <sup>3)</sup>.

Und wie der englische Republikaner in diesem Punkte den demokratischen Charakter des Priesterthums im Gegensatz zu der exklusiven Stellung betonte, die der Genfer ihm anwies, so hielt jener auch immer an dem reinen Grundsatz der freien Wahl durch die Gemeinde fest, während dieser so viel von ihm opferte, daß man mit einiger Uebertreibung sagen kann, „er sei in Wirklichkeit in sein Gegentheil umgeschlagen“ <sup>4)</sup>. Von allen jenen Beschränkungen des grundsätzlich gewährten Volksrechtes, welche die kirchlichen Ordonnanzen in Genf einführten und die dem Volke kaum das Recht eines Veto beließen, ist Milton weit entfernt eine einzige vorzuschreiben.

Und so bemerken wir, je mehr wir uns bemühen, der feineren Ausbildung des Systems nachzuforschen, je mehr wir uns von den allgemeinsten Principien entfernen, welche allein noch nicht fähig sind, das Leben zu gestalten, einen um so größeren Abstand der Geister. Wie irrig würde es sein, diesen aus dem Unterschiede persönlicher Anschauungen erklären zu wollen! Vielmehr stoßen hier die Gegensätze zweier Geistesrichtungen auf einander, welche, aus einer Wurzel erwachsen, aber sofort zu selbstständigen Zweigen ausgebildet, in den bedeutendsten Naturen verkörpert, Jahrzehnte, vor Allem auf englischem Boden, mit wildem Kampfe erfüllt haben. Der Presbyterianismus ringt mit dem Independentismus. Daß Milton der Bannerträger des zweiten gewesen, macht ein Blick auf seine Stellung

<sup>1)</sup> Tract. de doctrina christiana, IV, cap. 31; die Schrift Considerations touching the likeliest means to remove hirelings out of the church etc.

<sup>2)</sup> Mit Beziehung auf Marcus 6, 3.

<sup>3)</sup> S. IV, S. 455 ff. 461 u.

<sup>4)</sup> Kampfschulte, I, 268. 399.

zu den einzelnen Fragen der Kirchenverfassung, die aus dem Princip abzuleiten waren, unwiderleglich klar.

Indes daß er trotzdem nicht im Stande war, sich ganz von gewissen Anschauungen der calvinistischen Kirchenverfassung loszureißen, wird gleich die folgende Betrachtung lehren. Auch wird es uns nicht sonderlich wundern, selbst diesen edlen und kühnen Geist in Inconsequenzen verfallen zu sehen. Nur wenig selbstständige Denker sind befähigt, unabhängig von allen so wirksamen Eindrücken der Jugend, Erziehung, Gewohnheit und ungeachtet durch die wechselnden Erscheinungen des Lebens, sich ein stolzes Gebäude unerschütterlicher Ideen über die Welt im Großen und Kleinen zu errichten, in welchem ein Baustein genau zum andern paßt.

Der Hebel, mit welchem Calvin die von ihm geschaffene Welt bewegte, das praktische Mittel seiner Macht war das Consistorium, diese Mischung von „kirchlicher Inquisition, altrömischer Censur und der früheren bischöflichen Jurisdiktion“ <sup>1)</sup>. Aus ihm geht hervor der Rath der Ältesten, dessen Aufgabe es ist, die kirchliche Disciplin zu erhalten, und das Consistorialgericht, dessen Aufgabe es ist, Uebertretungen der kirchlichen Disciplin zu strafen. Daß auch Milton die kirchliche Disciplin aufrecht erhalten und ausgeübt wissen wollte, wird nicht Wunder nehmen. Sie stand ganz wohl im Einklang mit seinem übrigen System und schien ihm noch dazu in einigen Bibelstellen ausdrücklich geboten zu sein <sup>2)</sup>. Konnte er aber die geistliche Gerichtsbarkeit, die geistliche Strafgewalt rechtfertigen? Zwar auch für diese schienen zahlreiche Stellen des Neuen Testaments mehr oder minder deutlich zu sprechen <sup>3)</sup>, wenn schon sie ein positives Vorgehen gegen den Fehlenden nicht eben forderten. Aber der ganze Kampf seiner Jugend war ja zum guten Theil gegen die Macht der geistlichen Gerichtsbarkeit gerichtet gewesen, gegen jene verhaßte Macht, deren harte Urtheilssprüche so viele Puritaner ins Elend getrieben hatten <sup>4)</sup>. Freilich war diese Gerichtsbarkeit eine bischöfliche gewesen, aber würde sie nicht, wenn sie überhaupt fortbestände, nur den Namen, nicht das Wesen ändern? Sodann war es doch ein unleugbarer Widerspruch, einerseits „das Gewissen jedes Einzelnen“ als die einzig zuständige Instanz in Glaubenssachen zu proklamiren (s. ob. S. 94 f.) und andererseits eine

<sup>1)</sup> Kampfschulte, S. 432, und die dort folgende Entwicklung.

<sup>2)</sup> S. tract. de doctrina christiana, IV, S. 471 ff.

<sup>3)</sup> S. a. a. O. IV, 472 ff.

<sup>4)</sup> S. besonders II, 487 ff.



Art von Excommunication von Seiten der Kirche über abfallende Glieder für erlaubt, ja nothwendig zu halten.

Bemerken wir indes, wie unendlich verschieden in ihren Folgen diese Excommunication von der der calvinistischen Kirche, ja wie abweichend von dieser überhaupt Milton's Anschauungen von Kirchenzucht und =Gerichtsbareit gedacht waren!

Die Verwaltung der Kirchendisziplin besteht ihm:

1. in milder Aufnahme und Behandlung der schwachen oder gefallenen Mitglieder der Kirche;

2. in Schlichtung von Streitigkeiten zwischen den Brüdern (mit Bezug auf Matth. 18, 17);

3. im Ermahnen oder öffentlichen Tadel Solcher, die schweren Anstoß geben;

4. in Trennung der Ungehorsamen von der Kirchengemeinschaft;

5. in ihrer Ausstoßung aus der Kirche, nicht indes, um sie zu vernichten, sondern um sie zu bewahren, wenn sie zur Reue bewogen werden können<sup>1)</sup>. Mit ergreifender Beredsamkeit beschreibt er an anderer Stelle<sup>2)</sup> die Wirksamkeit der kirchlichen Mittel, Ermahnung und Tadel, und gleichsam nach schwerer Selbstüberwindung, wenn alle Mittel umsonst angewandt sind, spricht er aus: „Im Namen Gottes und der Kirche lösen sie [die Mitglieder der Kirche] ihre Genossenschaft mit ihm [dem Kranken, patient wird der Fehlende genannt], und indem sie den schrecklichen Schwamm der Excommunication erfassen, erklären sie ihn für ausgewischt aus der Liste der Erbschaft Gottes und im Gewahrsam des Satans bis zu seiner Reue. Obwohl dieser furchtbare Richterspruch weder Leib noch Leben berührt, noch irgend weltlichen Besitz, hat er doch eine so eindringliche Kraft, daß er schneller als irgend ein chemischer Schwefel (chemic sulphur) oder jener Blitz, welcher die Haut nicht verletzt, aber die Eingeweide durchzuckt, die Seele im Innersten versengt. Aber selbst diese schreckliche Erklärung ist der Kirche zu keinem andern Zwecke erlaubt, denn als eine starke und kräftige reinigende Arznei zu dienen, wenn die Krankheit nicht weichen will, eine Abtödtung zum Leben, eine Art von Rettung durch Vernichtung.“ Und noch deutlicher bezeichnet er an einer anderen Stelle den Charakter der Excommunication, wie er sie versteht<sup>3)</sup>. „Sie sucht den Körper nicht zu berauben oder zu zerstören, sie sucht die Seele zu retten, indem sie den Körper demüthigt,

<sup>1)</sup> IV, 472. 473.    <sup>2)</sup> II, 497. 498.    <sup>3)</sup> II, 414. "

nicht durch Gefangenschaft oder Geldstrafe, noch weniger durch Schläge oder Ketten oder Enterbung, sondern durch väterliche Ermahnung und christlichen Tadel in gottselige Trauer zu werfen, deren Ende Freude ist und geistige Scham vor der Sünde; wenn das unmöglich ist, so nimmt sie wie eine zärtliche Mutter ihr Kind und hält es über den Abgrund mit schreckenden Worten, damit es fürchten lerne, wo die Gefahr droht,“ 2c. Es kann bezweifelt werden, ob es dem Dichter gelungen wäre, diese ideale Auffassung zu wahren, wenn er berufen worden wäre, den berührten Institutionen praktischen Eingang zu verschaffen. Das aber darf man nach dem Mitgetheilten wohl als sicher annehmen, daß die überspannte und verhängnißvolle Bedeutung, die sie in der Genfer Kirche erlangten, seiner milden und humanen Auffassung nicht entsprochen habe.

In Genf wurde die kirchliche Disciplinarbehörde zu einer Art von gesetzlich geregeltem Denunciantenamt und die kirchliche Gerichtsbehörde zu einer Art von unerträglicher Inquisition. Jener stehen alle Häuser der Bürger offen, sie hält immer wiederkehrende Visitationen, greift in das innerste Familienleben mit fremder Hand ein und übt eine geräuschlose Controle, die „das Auge überall haben soll“. Diese hält wöchentliche Sitzungen, repräsentirt zugleich Kläger, Richter und Zeugen<sup>1)</sup>, läßt keine Appellation von ihrem Urtheilspruch zu und überliefert die Angeklagten zu weiterer, an ihren Bericht gebundener Bestrafung an Geld, mit Gefängniß, ja mit dem Tode der weltlichen Behörde.

Und darin liegt der Hauptunterschied: wie in der Zusammensetzung seines Consistoriums, so in der engen Verknüpfung mit den weltlichen Gerichten, die er ihm mit Bewußtsein gab, drückt Calvin die Tendenz aus, auf der seine Verfassung insgesammt beruhte; er läßt das weltliche Schwert den Diener des geistlichen werden. Milton dagegen, welcher sich über die ungeheure Gefahr nicht täuschte, die in diesem Grundsatz lag, spricht es mit Entschiedenheit aus, daß der Magistrat nie und nimmer Autorität habe, in Sachen der Religion Gewalt zu üben, in denen er nicht einmal urtheilen könne<sup>2)</sup>, daß die kirchlichen Strafen rein geistlicher Natur sind und einzig und allein

1) Kampfschulte, I, 438.

2) II, 526. IV, 474; vergl. pro populo Anglicano defensio: „Quos ecclesiae est a coetu fidelium ejicere, non magistratum e civitate pellere, siquidem in leges civiles non peccant.“

der Kirche zustehen und daß die entgegengesetzte Handlungsweise nichts Anderes als ein Stück des alten Papismus wiederholen werde.

Man kann sich im Voraus nach dem eben Gesagten einen Begriff davon machen, wie verschieden sich in den Köpfen der beiden Denker die Idee der Toleranz gestalten mußte. Jene vorhin besprochenen administrativen und gerichtlichen Einrichtungen der Genfer Kirche waren eben dazu da, jede Lehre, die von der Lehre des Hauptes derselben, ja jeden individuellen Glauben, der von seinem Glauben abwich, im Keime zu unterdrücken. Nach seinem ganzen System konnte Calvin's Argumentation, wie sich Weber ausdrückt <sup>1)</sup>, nur die folgende sein: „Meine Lehre ist aus der Bibel geschöpft; wer nun meiner Lehre widerstreitet, streitet gegen die Schrift, ist also ein Ketzer, und Ketzer müssen nach den bestehenden Gesetzen verbrannt werden.“ Und nach diesem Grundsatz wurde in Genf in der That gehandelt, wiederum mit der ausdrücklichen Tendenz, daß die Durchführung des Glaubenszwanges von der bürgerlichen Gewalt im Namen und im Auftrag der Kirche vollzogen werde. „Der Ketzer und Häretiker wird zu einem Verbrecher wie der Dieb und Räuber, ja noch schädlicher als dieser, weil er nicht bloß die äußere Sicherheit, sondern die Grundlagen des ganzen Staates gefährdet.“ Ein milderes Strafmaß als Tod durch Feuer oder Schwert für den überwiesenen Ketzer ist nicht statthaft <sup>2)</sup>. Servet muß wegen seiner abweichenden Ansichten über die Dreieinigkeit den Scheiterhaufen besteigen.

Man meint eine Verurtheilung gerade dieses Systems zu lesen, wenn man in Milton's Schriften auf die denkwürdigen Worte stößt: „Wie viele Verfolgungen, Einkerkierungen, Verbannungen, Strafen und Schläge, wie viel vergossenes Blut haben die Gewissensknechter zu verantworten, und Protestanten noch mehr als Papisten! Denn der Papist, der nach seinen Grundsätzen urtheilt, bestraft diejenigen, welche nicht dasselbe glauben, was die Kirche glaubt, wenn auch gegen die Schrift, aber der Protestant, welcher Jeden nach der Schrift glauben lehrt, wenn auch gegen die Kirche, hält für ketzerisch und verfolgt gegen seine eignen Grundsätze die, welche in irgend einem einzelnen Punkt nicht so glauben, wie er im Allgemeinen sie lehrt <sup>3)</sup>, die, welche

<sup>1)</sup> G. Weber, geschichtliche Darstellung des Calvinismus u., S. 30.

<sup>2)</sup> Kampfschulte, I, 474.

<sup>3)</sup> In der Ausgabe der Werke von St. John, II, 532, und von Toland, S. 746, steht zwar: „persecutes . . . them, who in any particular so believe, as he in general teaches them“. Dies scheint mir aber sinnlos und

das göttliche Wort vor Allem ehren und glauben, aber nicht irgend eine menschliche, wenn auch allgemein angenommene Interpretation gegen dasselbe, die, welche die Schrift nur für sich selbst interpretiren, die nach seiner eignen Ansicht doch Niemand als eben sie selbst interpretiren können, die, welche die Schrift nach seiner eignen Lehre nicht anders zu ihrer Erbauung gebrauchen als er zu ihrer Bestrafung, und so verfolgt seine Disciplin den als einen Ketzer, welchen seine Lehre als einen wahren Gläubigen anerkennt.“

Diese Worte sind aus dem 1659 erschienenen Treatise of civil power in ecclesiastical causes entnommen, und man kann in Wahrheit diese Schrift mit jener andern, zuerst 1673 gedruckten: Of true religion, heresy, schism, toleration and what best means may be used against the growth of popery als würdige Vorläufer von Locke's epochemachenden Briefen „on Toleration“ betrachten.

Da jene zweite Broschüre (of true religion etc.) sich ganz ausdrücklich mit der Frage der Toleranz beschäftigt, so wäre ich genöthigt, sie fast wörtlich auszusprechen, um das klarste Bild von Milton's Ansichten über diesen Punkt zu geben. Indes wird es genügen, nur die Hauptpunkte kurz hervorzuheben<sup>1)</sup>. Auch hier geht Milton von dem grundlegenden Satze aus, daß „wahre Religion aufrichtige Gottesverehrung und Gottesdienst sei, gelernt und geglaubt allein nach dem Wort Gottes“ (II, 509). Ketzerei ist ihm daher wesentlich eine Religion, die sich gründet auf menschliche Tradition und menschliche Zusätze zum Worte Gottes. Nach dieser Unterscheidung, die der modernen Forschung und Kritik nicht genügen wird, da sie nicht klar macht, wo denn das Wort Gottes aufhört und die menschliche Tradition anfängt, werden alle protestantischen Sekten, sie mögen Namen führen, wie immer sie wollen, Lutheraner, Calvinisten, Anabaptisten, Arianer, Socinianer, Arminianer (II, 511. 512), der

---

die Einschlebung eines not vor so erforderlich. Leider steht mir die einzig zuverlässige Ausgabe von Pickering von 1851 nicht zu Gebote. Die Lesart bei Toland und St. John ließe sich nur durch die Erklärung retten, daß Milton sagen wollte: Der Protestant giebt im Allgemeinen Jedem Freiheit, sich die Schrift auszulegen, verfolgt aber doch diejenigen, welche von dieser allgemeinen Lehre, von diesem allgemeinen Dogma (believe) die Anwendung im Einzelnen machen wollen. [Bessere Erklärung ist wohl die richtige. — Anm. d. Redact.]

<sup>1)</sup> Bei Weber a. a. O. und in Liebert's Studie über Milton (Hamburg, D. Meißner, 1860) vermißt man eine Analyse dieser Schrift. Sie findet sich in Kürze bei Treitschke (hist. und polit. Aufsätze), I, S. 82, und bei Tusch: English Puritanism and its leaders, 1859, p. 239.



Duldung empfohlen, unbedingt von ihr ausgeschlossen bleiben aber die Katholiken <sup>1)</sup>. Denn einmal sind sie es ja gerade, welche die Schrift allein als Grundlage für Glauben und Verfassung nicht anerkennen wollen. Sodann sind sie aber mehr noch als politische denn als eine religiöse Faktion zu betrachten. Der Papst spricht Rechte auf Königreiche und Staaten an, zumal auf dies englische Reich, setzt Könige ein und ab und entbindet die Unterthanen ihres Gehorsams gegen dieselben. „Die Duldung des Katholicismus involvirte die Verwerfung von Milton's Axiom — der Religionsfreiheit“ <sup>2)</sup>. Wir sehen also, obgleich Milton unter dem vollen Einfluß der independentistischen Idee der Gewissens- und Glaubensfreiheit stand, konnte er sich doch, gefesselt durch den calvinistischen Grundsatz von der ausschließenden Autorität des Schriftwortes und gehemmt durch Rücksichten der Politik, zu den Folgerungen nicht erheben, die z. B. Godwin aus dem Princip des Independentismus mit größerer Unbefangenheit zog <sup>3)</sup>. Milton hatte die „intellektuellen Grundsätze der Duldung völlig durchgearbeitet, aber unter dem Druck der hergebrachten Denkweise, welche ganz in den Rahmen der puritanischen Ansichten über Religion gehörte, fand er den Weg nicht zur allgemeinen praktischen Anwendung dieser Grundsätze“ <sup>4)</sup>.

Immerhin, so wenig ehrlich es sein würde, die eben berührte unheilvolle Inconsequenz Milton's leugnen oder verhüllen zu wollen, wird man den ungeheuren Vorsprung nicht verkennen, den er vor der starren Exklusivität Calvin's voraus hatte.

Und fassen wir ins Auge, in welcher Art die beiden Männer andere Gebiete des Lebens beurtheilten, so werden wir nicht verkennen, wie sehr sich der Engländer durch weiteren Blick, freiere Gesinnung, wärmere Auffassung des Menschlichen vor dem Franzosen auszeichnet.

Die Censur bestand in Genf schon vor Calvin. Er verschärfte

<sup>1)</sup> Treitschke a. a. O. nennt „popery and open superstition“. Das Letzte finde ich nicht besonders erwähnt. Auch über die Befenner eines anderen als des christlichen Glaubens spricht sich Milton nicht aus, z. B. nicht über die Juden. Deren Stellung unter der Herrschaft der Republik fordert zu einer eingehenden gesonderten Studie heraus. Daß „Idolatrie“ nicht zu dulden sei, wird noch an anderer Stelle (Works, II, 533) von Milton ausgeführt.

<sup>2)</sup> Weber, I, 405.

<sup>3)</sup> In Baillie, Letters, II, 181, 10. Mai 1644, heißt es: „Godwin is a bitter enemy to presbytery and is openly for a full liberty of conscience to all Sects, even Turks, Jews, Papists.“ S. Weingarten, S. 111.

<sup>4)</sup> Lulloch 239.

sie aufs Aeußerste. Einmal wurden bei einem Buchhändler alle Bücher confiscirt. Nichts durfte gesprochen, geschrieben, gedruckt werden, was das herrschende System und seine Träger angriff oder einem Angriff nur ähnlich sah. Die Ertheilung der Erlaubniß zum Druck eines Werkes steht zwar der weltlichen Behörde zu, aber Calvin entscheidet, ob dieselbe gegeben werden darf <sup>1)</sup>).

John Milton's Gedanken über diese Fragen sind mit dankenswerther Klarheit und Vollständigkeit ausgedrückt in der Eingabe an das Parlament: „Areopagitica, eine Rede für die Freiheit der Presse von der Censur“, vielleicht dem Besten, was Milton's Feder in ungebundener Rede entfloßen ist, gewiß dem Unvergänglichsten, weil es von den bestimmten historischen Bedingungen seiner Zeit am meisten frei und durch den inneren Werth der Allgemeingültigkeit mit dem Anspruch auf Beachtung an jedem Ort und zu jeder Zeit versehen ist. Da gerade dies Werk durch mehrfache gute Uebersetzungen auch bei uns in Deutschland ziemlich eingebürgert ist, mag es genügen, auf den einen Satz zu verweisen: „Es ist nicht schlimmer, einen Menschen zu tödten als ein gutes Buch; keine Macht ist im Stande, ein geraubtes Leben zu erneuen, — die Anstrengungen vieler Zeitalter reichen oft nicht aus, eine verstoßene Wahrheit wiederzugewinnen, deren Verlust das Unglück ganzer Völker nach sich zieht.“

Unter Calvin's strengem Regiment konnten sich theatralische Auführungen nicht halten. Selbst Historien streng religiösen Inhalts, die der Rath auf inständiges Bitten vieler Bürger 1546 noch einmal gestattete, mußten auf Befehl der Geistlichkeit abgestellt werden <sup>2)</sup>).

Wie hätte der Verfasser des Comus und des Samson Agonistes solchen Grundsätzen huldigen können? Er, für dessen unsterbliches Gedicht, wie man guten Grund hat zu glauben, anfangs die Form des Drama's bestimmt war, der Johnson's Soccus rühmt und das „Schmettern des wilden Waldbliedes des süßesten Shakspeare, des Kindes der Phantasie“ <sup>3)</sup>).

Calvin betrachtete die Schule durchaus als ein kirchliches Institut, das den geistlichen Zwecken zu dienen habe. Der Lehrer war der Gehülfe und das Werkzeug, um das Wort „Gottes zu erhalten“. Religiöse Belehrung gab den vornehmsten Unterrichtsgegenstand ab.

<sup>1)</sup> Kampfschulte, I, 453. 477.

<sup>2)</sup> Kampfschulte, I, 445.

<sup>3)</sup> S. L'Allegro, v. 132—134 (Poet. Works, ed. Todd, V, 105).

Die Heranbildung von Geistlichen wurde als höchster und letzter Zweck des Instituts angesehen <sup>1)</sup>).

Milton entwarf, geleitet durch die Erfahrungen, die er selbst als Lehrer seiner Neffen und anderer Jünglinge zu machen Gelegenheit gehabt hatte, einen Erziehungsplan, der sich von der herkömmlichen theologisch-scholastischen Grundlage durchaus entfernt. Seine Erziehungsanstalt soll den Schüler lehren, vom Sinnlichen zum Geistigen aufzusteigen; daher werden die Hauptunterrichtsgegenstände neben der Rücksicht auf Kenntniß von Sprachen und der religiösen Hauptstücke gebildet durch die Anschauung der Natur und das Studium der Geschichte. Musikalische Studien, in denen es der Dichter selbst bekanntlich weit gebracht hatte, körperliche Uebungen aller Art, Wanderungen und Reisen, kurz die Ausbildung aller natürlichen Gaben (*peculiar gifts of nature*) machen einen wesentlichen Bestandtheil seines Programms aus. Die Erziehung, wie sie sich Milton denkt, soll einen „Mann befähigen, richtig, geschickt und wacker alle, sowohl öffentliche wie private, Geschäfte im Frieden und im Kriege zu besorgen“, sie soll mit einem Wort den Menschen bilden <sup>2)</sup>).

Nach allem diesem wird so viel klar sein: Milton war wohl von der Strenge der calvinistischen Lebensauffassung insoweit beeinflusst, daß er, wie er sich in einem seiner wundervollsten Sonette ausdrückt, sich „immer wie unter seines großen Lehrmeisters Auge“ fühlte, aber die unliebenswürdigen Uebertreibungen jener starren und kalten Weltansicht der Puritaner vermochte er nicht zu theilen. „Nicht der kühlfte Skeptiker oder der frivolle Spötter war irgend freier von der Ansteckung ihrer thörichten Irrthümer, ihrer rauhen Sitten, ihres lächerlichen Jargon, ihrer Verachtung der Wissenschaft und ihrer Abneigung gegen die Lust der Welt“ <sup>3)</sup>.

Wir haben zu schildern versucht, inwiefern von einander verschieden die Gedanken über die Verfassung der Kirche und ihren Einfluß auf das Leben bei Milton und bei Calvin sich darstellen, es ist noch zusammenzufassen, wie beide Männer das Verhältniß von Staat und Kirche auffaßten. Man fühlt sich versucht, in dieser Frage den Prüfstein zu erblicken, welcher uns Klarheit darüber geben kann, inwieweit die Geister der modernen oder der mittelalterlichen Richtung

<sup>1)</sup> Kampfschulte, I, 467.

<sup>2)</sup> S. den Tractat: *On Education* (Works, III, 462 - 478).

<sup>3)</sup> Macaulay, *Critical and historical Essays*, Vol. I, p. 54.

angehören. Seit der Reformation und durch sie wurde zum ersten Male mit vollem Bewußtsein der Versuch gemacht, diejenigen Ideen des Verhältnisses von Staat und Kirche zu durchbrechen, welche seit der Verschmelzung germanischen und christlichen Wesens die Jahrhunderte beherrscht hatten; dieser Versuch wurde nicht überall in gleicher Weise unternommen, an einem Ort mit mehr Energie als an dem andern, und an wie vielen versiel man wieder in einen Zustand zurück, welcher im Grunde dem sehr ähnlich war, den man hatte überwinden wollen!

Calvin geht von dem modernen Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche aus. Mit Bezug auf sein Consistorium schreibt er einem Freunde: „Volui, sicut aequum est, spiritualem potestatem a civili judicio distingui“ <sup>1)</sup>. Aber gerade bei einem flüchtigen Blick auf diese gerichtliche Institution mußten wir bemerken, daß die Trennung der weltlichen und geistlichen Macht theoretisch zwar aufrecht gehalten wird, im praktischen Verfahren aber bei jedem Schritt eine Sphäre in die andere übergreift. Dieselbe Beobachtung machten wir bei der Frage der Censur. Und bei einer eingehenden Betrachtung sowohl von Calvin's Lehrsystem wie von der durch ihn hervorgerufenen politischen und kirchlichen Schöpfung bemerkten wir, daß überhaupt jene Trennung mehr eine theoretische und scheinbare als eine wirkliche war <sup>2)</sup>. Dem Staate werden allerdings die äußeren Ehren und Titel sowie alle Attribute der Macht gelassen, aber indem seine Aufgabe zu einer religiösen gemacht wird, sieht er sich auf den Rath und die letzte Entscheidung der Kirche hingewiesen. Denn der Endzweck des calvinistischen Systems ist die Herstellung der Theokratie und die mittelalterliche Anschauung lebt in voller Kraft da wieder auf, wo die unbedingteste Verdamnung des Systems der „Gregore und Innocenze den Ausgangspunkt gebildet hatte“.

Mit welcher Energie Milton den Standpunkt des modernen Menschen vertreten hat, wird man nach dem Mitgetheilten schon vermuthen können. Auch hier setzt die Schrift *Of the civil power in ecclesiastical causes*, die sich ex professo mit dem Gegenstand beschäftigt, seine Ansicht ins hellste Licht. Ganz entsprechend jenem Satze Calvin's gipfelt sie in der Parole: Trennung von Staat und Kirche <sup>3)</sup>,

<sup>1)</sup> Epp. et resp. 263a. <sup>2)</sup> Kampfschulte, I, 471 ff.

<sup>3)</sup> Vergl. bereits II, 393, wo er polemisiert gegen die „necessity of linking the one (church discipline) with the other (political estates) in a special conformation“.



aber sehr verschieden von dem Verfahren Calvin's verwandelt sich diese nicht in ihr Gegentheil. Vielmehr werden mit gewohnter Kühnheit alle Consequenzen jenes Satzes gezogen, der sich in der Schrift *doctrina christiana* (IV. 475) befindet: „Es schadet dem Ansehen der Kirche sehr, sowie es einen Mangel an Glauben zeigt, wenn man annimmt, ihre Herrschaft könne nicht genügend aufrecht erhalten werden ohne Intervention des bürgerlichen Beamten.“ Demnach fällt der Begriff der „Staatskirche“ („as they call it . . . a statute or a state religion“, II, 535), es fällt die Verpflichtung des Staates, die Geistlichen zu besolden, die vielmehr aus freiwilligen Beiträgen der Gemeinde zu erhalten sind <sup>1)</sup>, das Kirchengut ist aufzulösen, der Zehnten, die Gebühren für Taufen, Heirathen und Begräbnisse abzuschaffen, die Ehe als ein bürgerlicher Vertrag zu betrachten.

Wir sehen, der Zeitgenosse und Freund Oliver Cromwell's schreckt so wenig wie dieser vor den äußersten Folgerungen seines Princip's zurück, wie denn für ängstliche Naturen wenig Raum in dieser Epoche war. Wie Manches von dem, was nur flüchtig angedeutet worden, ist später durch Gesetzeskraft ins Leben geführt, und wenn es zu der Zeit, wo es ausgesprochen wurde, auf lebhaften Widerspruch stieß, so durfte sich der Verbreiter so revolutionärer Gedanken mit den Worten trösten, welche die eben citirte Schrift beschließen: „Wenn man mich nicht hört oder wenn man mir nicht glaubt, so wird die Zukunft mir bezeugen, daß ich die Wahrheit gesprochen habe, und inzwischen habe ich, nicht zur Unzeit für die Kirche und für mein Vaterland, mein Zeugniß abgelegt.“

### III.

Wir haben bis jetzt vermieden zu entwickeln, welche Stellung Milton zu dem dogmatischen Theile der calvinistischen Ueberlieferung eingenommen hat. Ohne eine Berührung dieses Punktes würde unsere Studie aber an einer wesentlichen Lücke leiden. Denn gerade das Dogma, wie es Calvin sich ausbildete, ist auch für die Art und Weise seiner Kirchenverfassung, seiner ganzen Lebensauffassung vom größten Einfluß gewesen. Wenn wir daher gefunden haben, daß in diesen Dingen zwischen seinen und Milton's Ansichten die wesentlichsten

---

<sup>1)</sup> S. *Considerations touching the likeliest means to remove hirelings out of the church etc*, vergl. IV, 455; f. Pauli, *Aufsätze zur englischen Geschichte* (Leipzig, Hirzel, 1869), S. 375.

Unterschiede stattfinden, so dürfen wir dasselbe wohl auch von ihrer Auffassung des Dogmatischen voraussetzen, welches die Wurzel des ganzen übrigen Systems ist.

Im Vordergrunde steht hier selbstverständlich die Lehre, welche das ganze calvinistische Lehrgebäude beherrscht, die Lehre von der Prädestination<sup>1)</sup>. Die Frage ist, ob Milton Zeit seines Lebens festgehalten hat an den folgenden Sätzen: Gott hat mit ewigem, unabänderlichem Rathschluß festgesetzt, welche Menschen er einst in die Seligkeit aufnehmen, welche er dem Verderben übergeben werde. Die ersten nimmt er auf aus unverdienter Barmherzigkeit, ohne Rücksicht auf Würdigkeit, die letzten schließt er aus mit gerechtem, untadeligem, aber unbegreiflichem Urtheil, *non enim pari conditione creantur omnes*. Menschliches Thun und menschliches Lassen kann nichts zur Herbeiführung des Erfolges im einen oder im andern Sinne beitragen. Der Fall des ersten Menschen war gleichfalls vorherbestimmt und unabänderlich: „*Nec absurdum, quod dico, deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse.*“ Da nun das ganze unsterbliche Gedicht Milton's sich gerade auf diesem theologischen Boden bewegt, da es die Lieblingsfrage der Zeit, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, zu seinem eigentlichen Thema macht und somit mehr „einer dichterischen Theodicee als einem religiösen Epos“ gleicht<sup>2)</sup>, so ist klar, wie unumgänglich nöthig es ist, die Ansichten seines Verfassers über die berührten dogmatischen Fragen genauer zu beleuchten. Es kann nicht fehlen, daß er sich über dieselben in seinem Gedichte selbst an zahlreichen Stellen ausführlich äußert, und eben diese lehrhafte Haltung beeinträchtigt, wie alle Kritiker anerkennen, den poetischen Eindruck aufs Unangenehmste. Indes wird es gut sein, zunächst einige Stellen aus den prosaischen Schriften im Zusammenhang zu betrachten, welche dieselbe Frage berühren.

In der Schrift „*the doctrine and discipline of divorce*“ findet sich Buch II, Kap. 3 (Works, III, p. 223) folgende Stelle: „Die Jesuiten und diejenige Sekte unter uns, welche ihren Namen von Arminius hat, sind gewohnt, uns vorzuwerfen, daß wir Gott zum Urheber der Sünde machen, speciell in zwei Dekreten<sup>3)</sup>, nicht zu

<sup>1)</sup> Ich stütze mich wesentlich auf Kampfschulte 261 ff. und Al. Schweizer, die Centraldogmen der reformirten Kirche, vornehmlich I, 150 ff.

<sup>2)</sup> Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, I, 63.

<sup>3)</sup> Allerdings steht in der Ausgabe von St. John und bei Toland „de-

sprechen von seiner Erlaubniß: erstens, weil wir dafür halten, daß er Etliche zur Verdammniß bestimmt hat und folglich zur Sünde, wie sie sagen (because we hold, that he hath decreed some to damnation and consequently to sin, say they), sodann, weil er die Mittel, welche für Andere von einer heilsamen Kenntniß sind, für sie zu einer Gelegenheit noch größerer Sünde macht. Aber in Anbetracht der Vollkommenheit, in der der Mensch geschaffen wurde und hätte bleiben können, indem kein Dekret seinen freien Willen nöthigte (no decree <sup>1)</sup> necessitating his free will), sondern dies, obgleich nicht in der Zeit, aber doch in der Ordnung, aus Ursachen folgte, welche in seiner eignen Gewalt waren (but subsequent, though not in time, yet in order to causes, which were in his own power), sollten sie, wie mich dünkt, bewogen werden, sowohl Gott wie uns freizusprechen.“ Deutlicher konnte allerdings der Gegensatz gegen den Arminianismus nicht manifestirt werden, die Anhänger desselben werden als Sekte bezeichnet im Gegensatz zu Milton und seinen Gesinnungsgenossen, d. h. im Gegensatz zur puritanischen Lehre; genau derselbe Vorwurf wird zurückgewiesen, welcher, wie Gomarus einst erklärte, ihm von Castellio, Koornheert und den Lutheranern gemacht wurde <sup>2)</sup>. Um Milton's damalige theologische Ansichten über dies Centraldogma zu charakterisiren, möchte ich daher mehr die Negative betonen, in die er sich gegen die Arminianer setzt, wobei eine gewisse Unklarheit nicht ausgeschlossen bleibt, als ihn positiv, wie es Reightley thut, zu einem Calvinisten von der Partei der Sublapsarier stemmeln <sup>3)</sup>. Jene Schrift erschien 1644. In demselben Jahre erschienen die *Areopagitica*, in welcher Broschüre sich (II, S. 70) folgende Stelle findet, die wir für unsern Zweck aus dem Zusammenhang reißen dürfen: „Es ist nicht vergessen, seitdem der scharfsinnige und klare Arminius lediglich durch die Lektüre einer zu Delft geschriebenen anonymen Abhandlung verführt worden (perverted), die er ursprünglich in die Hand nahm, um sie zu widerlegen.“ Man wird nicht behaupten können, daß sich Jemand für den Anhänger eines Anderen

gree“, was aber offenbar „decree“ lauten muß. Bernhardi in Heimann's histor.-polit. Bibliothek, 1871, Nr. 45, S. 120, übersetzt: „in zwei Punkten“.

<sup>1)</sup> Auch hier wieder steht bei St. John noch sinnloser als an der ersten Stelle „degree“. Bernhardi übersetzt dies durch „kein Schritt“ und scheint auch sonst die Stelle nicht recht verstanden zu haben.

<sup>2)</sup> Schweizer, II, 55.

<sup>3)</sup> Reightley 157.

erklären will, wenn er diesen zu den Verführten rechnet, mag er ihm immerhin die Eigenschaften des Scharfsinns und der Klarheit zuschreiben.

Merkwürdigerweise findet sich aber in derselben Schrift wenige Seiten später (S. 74) folgender Satz: „Es giebt Viele, die es beklagen, daß die Vorsehung Adam's Uebertretung geduldet habe. Thörichte Zungen! Als Gott ihm Vernunft gab, gab er ihm Freiheit zu wählen (he gave him freedom to chose); denn Vernunft ist nichts als Wahl, er wäre sonst ein lediglich künstlicher Adam gewesen, wie er es in den Puppenspielen ist“<sup>1)</sup>. Man sieht wohl, von der scharfen calvinistischen Lehre hat sich Milton nun ganz losgemacht und es sieht fast so aus, als sträube er sich noch gegen die Autorität des Namens Arminius, während er doch schon die arminianische Lehre in sich aufgenommen hatte.

In der erst 1673 erschienenen Schrift *Of true religion etc.* werden die Arminianer sogar in gewisser Weise in Schutz genommen. Denn anders kann man doch die Worte nicht fassen (II, 512): „Der Arminianer endlich wird verdammt, weil er den freien Willen gegen die freie Gnade behauptete, aber diesen Vorwurf weist er in allen seinen Schriften zurück und gründet sich völlig allein auf die Schrift“<sup>2)</sup>.

Die vollste Klarheit darüber; bis zu welchem Punkte Milton's Gedanken über das Dogma im Lauf der Jahre fortgeschritten sind, gewinnen wir aus dem Studium des Traktates *de doctrina christiana*, welcher, wie man behaupten kann, die abgeschlossenen theologischen Ansichten Milton's enthält.

So oft wir bisher auch diesen Traktat citirt haben, so haben wir keine Rechenschaft darüber abgelegt, in welche Zeit von Milton's Leben seine Abfassung zu setzen sei, und doch hat diese chronologische Frage unstreitig für den Gang dieser Studie einigen Werth. Es scheint daher angemessen, an dieser Stelle jene Untersuchung nachzuholen.

Im Jahre 1823 fand Mr. Lemon, einer der Beamten des britischen Staatsarchivs, bei seinen Nachforschungen in den ihm anvertrauten Räumen ein Convolut von Papieren, dessen Umschlag die Aufschrift trug: „To Mr. Skinner, Merchant“. Bei näherer Durch-

<sup>1)</sup> Nach der Uebersetzung von W. Bernhardi in Heimann's historisch-politischer Bibliothek, Nr. 29, 1870, S. 50.

<sup>2)</sup> Vergl. eine Stelle eines Briefes von Arminius an Grynäus bei Schweizer a. a. D. II, 47.



sicht fand sich in dem Convolut eine vollständige Kopie jener Staatsdepeschen, welche Milton als Sekretär der Republik abgefaßt hatte, verschiedene Papiere, die sich auf das Popish-Plot und Rye-house-Plot beziehen, und ein lateinisches Manuscript mit dem Titel: „Joannis Miltonis Angli de doctrina christiana, ex sacris duntaxat libris petita, disquisitionum libri duo posthumi“. Spätere Untersuchungen haben unzweifelhaft festgestellt, daß hier in der That ein echtes Manuscript Milton's vorliegt, welches dieser nicht lange vor seinem Tode dem Daniel Skinner, wahrscheinlich einem Neffen des bekannteren Cyriac Skinner, zum Zwecke der Veröffentlichung übergeben hatte, daß aber Elzevier in Amsterdam seine Bethheiligung verweigerte, während zugleich die englische Regierung auf das Manuscript des alten Freiheitskämpfers, den sie noch im Tode fürchtete, als für Kirche und Staat gefährlich fahndete, so daß Skinner es für rathsam hielt, den gefährlichen Schatz einem der Staatssekretäre zu überliefern, unter dessen Papieren das Manuscript bis zu unseren Tagen vergraben lag.

Man wußte wohl, daß Milton ein größeres theologisches Werk hinterlassen hatte. Schon in Aubrey's Aufzeichnungen wird bei einer Aufzählung von Milton's Werken unter Nr. 13 erwähnt: „*Idea theologiae in the hands of Mr. Skinner*“<sup>1)</sup>. Deutlicher berichtet Edward Philips in der Biographie seines Oheims, als dieser nach seiner Rückkehr aus Italien begonnen, die Erziehung seiner Neffen zu leiten, habe das gemeinsame Werk des Sonntags zum größten Theil in Bibellesen bestanden, und weiter: „The next work after this was the writing from his own dictation, some part, from time to time, of a tractate, which he thought fit to collect from the ablest of divines, who had written of this subject: Amesius, Wollebius etc., viz. a Perfect System of Divinity, of which more here after“<sup>2)</sup>. Edward Philips erwähnt zwar diese Arbeit später nicht mehr, aber es ist nicht zu bezweifeln, daß sie in dem tractatus de doctrina christiana uns vorliegt<sup>3)</sup>. Nicht allein sind große Stücke des Traktats ganz und gar aus den Werken der erwähnten

<sup>1)</sup> A. a. D. S. 348.

<sup>2)</sup> A. a. D. S. 363.

<sup>3)</sup> Toland (S. 45) sagt nur: „He wrote likewise a System of Divinity, but whether intended for public view or collected merely for his own use, I cannot determin. It was in the hands of his Friend Cyriac Skinner and where at present (1698), is uncertain.“

Theologen entnommen, auch die ganze Eintheilung der Arbeit schließt sich, selbst in den einzelnen Kapiteln, an ihre schriftstellerischen Leistungen an. Daß der Traktat von Milton in jugendlichem Alter begonnen worden ist, kann demnach nicht bezweifelt werden, aber daß er nun auch nur seine jugendlichen Ansichten enthalte, aus denen man keinen Schluß auf seine letzte und gereifte Meinung ziehen dürfe, wird der unbefangenen Beobachtung zu viel behauptet erscheinen. In England ist zwar mit Lebhaftigkeit und Scharfsinn dieser Standpunkt verfochten worden, aber auch dort haben seine Vertheidiger zahlreiche Gegner gefunden. In der That ist nicht einzusehen, wie Milton, an dessen Aufrichtigkeit wir nicht zweifeln dürfen, sich hätte entschließen sollen, das wichtige Manuscript in Skinner's Händen zu belassen, in die es zum Zwecke der Veröffentlichung gelegt worden, falls er nicht im Alter bereit gewesen wäre, die in dem Traktat ausgesprochenen Ansichten mannhaft zu vertreten. Auch werden wir sofort sehen, daß die Entschiedenheit, mit der er sich über dogmatische Fragen äußert, die er in den erwähnten Stellen der Jugendschriften noch vorsichtiger und zurückhaltender behandelt, sehr wohl als letztes Resultat des Nachdenkens eines gereifteren Geistes erscheinen kann. Dieser Ansicht hat sich denn auch die Mehrzahl derer angeschlossen, welche diese Frage berührt haben <sup>1)</sup>. Milton macht in dem tractatus de doctrina christiana den Versuch, Dogmatik und Ethik zu verbinden und auf einander zu beziehen. Das erste Buch ist allein jener gewidmet und aus diesem Buche werden uns besonders drei Kapitel interessiren, das dritte: „Von den göttlichen Dekreten“, das vierte: „Von der Prädestination“, das eilfte: „Vom Fall der ersten Menschen und von der Sünde“ <sup>2)</sup>.

Als Grundlage der ganzen Beweisführung sucht Milton aus Bibelstellen darzuthun, daß Gott nicht alle Dinge absolut beschlossen hat (S. 33). Den Gegnern dieser Ansicht, den Verfechtern der unerbittlichen Prädestinationslehre, wird der Vorwurf gemacht, daß nach ihrer Ansicht „alle Freiheit der Handlung in menschlichen Dingen aufhören würde, sowie jedes Bestreben und jeder Wunsch, das

<sup>1)</sup> S. Tulloch, S. 269; Pauli, S. 388; Velièvre in der Revue chrétienne, 1869, p. 28 etc. S. die Zusammenstellung der hierher gehörigen Materialien in den Editionen der Camden-Society, No. 75: Original Papers illustrative of the Life and Writings of John Milton etc., ed. by W. Douglas Hamilton, 1859.

<sup>2)</sup> In der Ausgabe der Werke von St. John, Bd. 4.

Rechte zu thun. Denn wir können so argumentiren: „Wenn Gott für alle Fälle meine Erlösung beschlossen hat, so werde ich, ich mag handeln, wie immer ich will, nicht untergehen. Aber Gott hat auch beschlossen als Mittel zur Erlösung, daß Du recht handeln sollst. Ich muß also nothwendig ein oder das andere Mal recht handeln, da Gott es so beschlossen hat, inzwischen will ich nach meinem Gefallen handeln; wenn ich niemals recht handle, so wird sich zeigen, daß ich niemals für die Erlösung vorherbestimmt gewesen bin, und daß, was für Gutes ich auch immer hätte thun mögen, es vergeblich gewesen sein würde“ (S. 33).

Man sieht, wie Milton hier bewußt den Finger in die große Wunde des calvinistischen Dogma's legt, wie er als nothwendige Folge desselben jenen sittlichen Fatalismus hinstellt, eine Folge, der Calvin selbst nur durch ein inconsequentes Verlassen seiner Theorie vorzubeugen wußte<sup>1)</sup>. Milton im Gegentheil will den Glauben an den freien Willen des Menschen nicht aufgeben, und so hatten nach ihm auch die ersten Menschen durchaus Freiheit, zu sündigen oder nicht zu sündigen. „Was immer dem freien Willen der ersten Menschen überlassen war, konnte nicht unabänderlich oder absolut von aller Ewigkeit her vorherbestimmt sein“ (S. 38). „Gott wußte vorher, daß Adam in Folge seines eigenen freien Willens fallen würde, sein Fall war also gewiß, aber nicht nothwendig, da er von seinem eigenen freien Willen abhing, welcher mit Nothwendigkeit unveränderlich ist“<sup>2)</sup> (S. 41). Und dies Verhältnis des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Willensfreiheit wird noch einmal in den unzweideutigen Worten zusammengefaßt: „Gott beschloß in seiner Weisheit, Menschen (und Engel) als vernünftige Wesen zu schaffen und daher als solche, die frei handeln, indem er zugleich vorausjah, wohin sich der Antrieb ihres Willens neigen würde in der Ausübung ihrer eigenen ungehemmten Freiheit. Wie also? werden wir sagen, daß diese Voraussicht oder dies Vorherwissen auf Seiten Gottes ihnen die Nothwendigkeit auflegte, in irgend einer bestimmten Weise zu handeln? Nicht mehr, als wenn der künftige Erfolg von irgend einem menschlichen Wesen vorhergesehen gewesen wäre“<sup>3)</sup> (S. 39).

<sup>1)</sup> Kampfschulte. I, 265.

<sup>2)</sup> S. auch die daselbst citirte Stelle aus der *artis logicae plenior institutio*.

<sup>3)</sup> Siehe S. 47.

Man wird nun schon ahnen können, in welcher Weise Milton den Begriff der Prädestination sich construirte. Er läßt den Begriff keineswegs fallen, aber er beschränkt ihn nur auf die eine Seite dessen, was der Verfasser der christlichen Institution darunter verstanden wissen wollte. Milton polemisirt gegen „die Praxis der Schulen“ das Wort Prädestination nicht allein im Sinne der Wahl, sondern auch im Sinne der Verwerfung zu gebrauchen“ (S. 43).

Für ihn ist Prädestination vielmehr der „specielle Beschluß Gottes, nach welchem Gott aus Mitleid für die Menschen, obgleich voraussehend, daß sie nach ihrem eigenen Willen (of their own accord) fallen würden, vor der Schaffung der Welt diejenigen zur ewigen Erlösung vorherbestimmte, welche glauben und im Glauben verharren würden“. Das Wort prädestiniren wird ausdrücklich umschrieben mit „designiren, auswählen, sich die Rettung des Menschen als Ziel und Ende seines Rathschlusses vorsehen“ (S. 48). Daraus folgt, „daß Niemand verworfen sein kann, ausgenommen die, welche nicht glauben oder nicht im Glauben verharren, und selbst dies mehr als eine Folge denn als ein Beschluß (and even this rather as a consequence than a decree), es kann also keine Verwerfung Einzelner (of individuals) von aller Ewigkeit her geben“ (S. 64).

Es wäre nutzlos, weitere Stellen aus dem tractatus de doctrina christiana zu häufen, deren eine große Anzahl das Gesagte wohl bekräftigen, aber nicht noch deutlicher machen könnte, als es ohnehin schon ist.

Genau auf demselben dogmatischen Boden, aus welchem diese Ideen erwachsen sind, steht nun das „verlorene Paradies“, ja, wenn man dies an charakteristischen Stellen mit dem Traktat vergleicht, so glaubt man oft Wort für Wort dasselbe, das Eine in ungebundener, das Andere in gebundener Rede, zu lesen, und unsere Bewunderung für den Dichter wird noch steigen, wenn wir bemerken, wie ungemein viel sprödes Material von rein dogmatischen Auseinandersetzungen er nach dem Sinne seiner Zeit und nach eigener Neigung genöthigt war seinen Jamben einzufügen, und daß diese, wie störend dieser theologische Ballast dem modernen Leser auch erscheint, ihren poetischen Reiz dennoch bewahrt haben. Die klassischen Verse, welche wir vollständig hieher setzen müssen, sind unstreitig die im dritten Gesange, V. 95 – 119, wo Gott mit Bezug auf den Menschen spricht:



„ . . . . . So will fall  
 He and his faithless progeny: Whose fault?  
 Whose but his own? Ingrate, he had of me  
 All he could have; I made him just and right,  
 Sufficient to have stood, though free to fall.  
 Such I created all the ethereal Powers  
 And Spirits, both them who stood, and them who fail'd;  
 Freely they stood who stood, and fell who fell.  
 Not free, what proof could they have given sincere  
 Of true allegiance, constant faith or love,  
 Where only, what they needs must do appear'd,  
 Not what they would? what praise could they receive?  
 What pleasure I from such obedience paid,  
 When will and reason (reason also is choice)  
 Useless and vain, of freedom both despoil'd,  
 Made passive both, had serv'd necessity,  
 Not me? They therefore, as to right belong'd,  
 So were created, nor can justly accuse  
 Their Maker, or their making, or their fate,  
 As if predestination over-rul'd  
 Their will dispos'd by absolute decree  
 Or high foreknowledge; they themselves decreed  
 Their own revolt, not I; if I foreknew,  
 Foreknowledge had no influence on their fault,  
 Which had no less prov'd certain unforeknown."

Genau in demselben Sinne sind die Verse V, 524 ff. abgefaßt:

„God made thee perfect, not immutable;  
 And good he made thee, but to persevere  
 He left it in thy power" etc.

Weiter bieten sich zur Vergleichung IX, 350 ff.; X, 9; VIII, 635 ff.; V, 233 ff.; III, 120 ff.; IX, 1171 ff.

Ebenso findet sich auch die Prädestination ganz in dem Sinne gefaßt, den wir schon oben bemerkt haben, namentlich B. III, B. 171, wo Gott-Vater den Sohn anredet:

„All hast thou spoken, as my thoughts are, all  
 As my eternal purpose hath decreed;  
 Man shall not quite be lost, but sav'd who will;  
 Yet not of will in him, but grace in me  
 Freely vouchsaf'd. . . . .  
 Some I have chosen of peculiar grace,  
 Elect above the rest; so is my will:  
 The rest shall hear me call, and oft be warn'd  
 Their sinful state" etc.

Sucht man unter den zeitgenössischen Theologen einen, welcher in diesen das Centraldogma der reformirten Kirche berührenden Fragen

so ziemlich auf Milton's Standpunkt steht, so glauben wir nicht irrig Richard Baxter als solchen bezeichnen zu dürfen. Dieser faßt seine Lehre in den folgenden Sätzen zusammen: „In election God is the cause of the means of salvation by His grace, and of all that truly tendeth to procure it. But on the other side, God is no cause of any sin, which is the means and merits of damnation, nor the cause of damnation, but on the supposition of man's sin. So that sin is foreseen in the person decreed to damnation, but not caused, seeing the decree must be denominated from the effect and object" <sup>1)</sup>).

Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, schließt eine Kritik über die mitgetheilten Ansichten aus, doch sei es gestattet, einige fremde Urtheile anzuführen. Keightley erblickt in Milton's System „one of the fruitless attempts to reconcile the absolute foreknowledge of the Deity with the perfect free-will of man" und fügt hinzu: „it is no discredit to Milton to have failed where every one else has failed" <sup>2)</sup>). So ziemlich auf dasselbe läuft das Gutachten von Edmond de Guerle hinaus <sup>3)</sup>): „On voit bien que Milton pose la question plutôt qu'il ne la résout. Il dit bien qu'il faut que l'homme soit libre, pour que le péché lui soit imputé; mais il ne concilie point cette liberté avec la préscience de Dieu. Là où Leibnitz a échoué après tant d'autres, il n'était pas probable que Milton pût réussir" etc. Hettner endlich spricht in der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts (I, S. 63) den Gedanken aus: „Indem der Dichter die Wege der Gottheit in der Natur der Menschen zu rechtfertigen sucht, sucht er die Ansichten der Arminianer und Calvinisten zu versöhnen. Er betrachtet nicht wie jene das Uebel nur als einen, so zu sagen, zufälligen Anfall und auch nicht wie diese als eine unbedingte und deshalb allen freien Willen des Menschen vernichtende Vorherbestimmung, sondern als eine Knechtung und Erniedrigung des Menschen, die die eigene freie That seines eigenen freien Willens ist" <sup>4)</sup>) 2c.

Wir werden nicht irren, wenn wir die energische Opposition gegen das wichtigste Dogma des Calvinismus, wie sie Milton, von den

<sup>1)</sup> Tulloch, S. 382, in der Biographie von Richard Baxter.

<sup>2)</sup> S. 167.

<sup>3)</sup> Revue chrétienne, 1863, p. 28.

<sup>4)</sup> Vergl. auch Buckle, History of the civilisation in England, II, 70, V, 119. Liebert, S. 283; Pauli, S. 382.

Fesseln der Schule sich losmachend, furchtlos ausspricht, psychologisch aus dem Drange nach Freiheit erklären, der überhaupt und zu allen Zeiten die Brust des edlen Sängers schwellte. „Ohne die Freiheit des Willens war ihm das Leben des Lebens nicht werth; die Nothwendigkeit, der Rechtsgrund der Tyrannen, fand keine Stelle in seinem Katechismus“ <sup>1)</sup>. Das ethische Ergebnis, ich möchte sagen: die Moral, aus diesen Vordersätzen ist aber in vollem Einklang mit seinem Lieblingsgedanken, der fast in jeder Schrift mit dem Nachdruck gläubiger Gewißheit hervorgehoben wird, jenem tröstenden und versöhnenden Wort, welches die Dissonanzen des Lebens auflöst, daß „Weisheit bestimmt hat, aus Bösem Gutes hervorzubringen“ (Par. lost, VII, 187), daß „die Tugend, die nur ein Kind in Betrachtung des Bösen ist und nicht das Aeußerste kennt, was das Laster seinen Jüngern verspricht, und es zurückweist, nur eine blanke, keine reine Tugend ist“, daß „die Erkenntnis des Guten und Bösen nichts ist als die Erkenntnis des Guten durch das Böse“ <sup>2)</sup>. Die beiden idealsten Naturen, welche der englische und deutsche Boden hervorgebracht hat, begegnen sich in dem erhabenen Gedanken: „Der Sündenfall ist ein Riesenschritt in der Geschichte der Menschheit.“

Wäre Milton ein Kind des 16. Jahrhunderts gewesen statt des 17., wäre er aufgewachsen an den Ufern des Genfer See's statt an den Ufern der Themse und hätte er den Muth gehabt, jene anticalvinistischen Ansichten unter den Augen Calvin's in Schrift und Wort zu äußern, wer weiß, ob ihm nicht das Schicksal Servet's bestimmt gewesen wäre! Vollends, wenn wir Milton's keckerische Auffassung der Dreieinigkeitslehre noch in die Wagschale werfen.

Ich werde mich über diesen Punkt kürzer fassen können, da Jeder, wer immer über Milton geschrieben hat, nicht versäumt hat, diese Frage zu erörtern. Man hat sich ängstlich bemüht nachzuweisen, daß er wenigstens in der Jugend noch an der reinen Lehre festgehalten habe. Todd citirt zu diesem Zwecke die Verse aus der Ode: On the Morning of Christ's Nativity:

„That glorious form, that light unsufferable  
And that far-beaming blaze of majesty,  
Wherewith He wont at Heaven's high council table,  
To sit the midst of Trinal Unity,  
He laid aside“ etc.

<sup>1)</sup> Treitschke, S. 83.

<sup>2)</sup> Areopagitica, s. die Uebersetzung von Bernhardt, S. 49.

Derselbe führt ferner einen Satz aus der Schrift *Of Reformation in England* an, in welchem die Worte „one Tripersonal Godhead“ ausdrücklich vorkommen<sup>1)</sup>. Auch ist beachtenswerth, daß Milton von den Arianern und Pelagianern sagt: „Wir halten diese nicht für wahre Freunde Christi“<sup>2)</sup>, und daß er in der gleichfalls der ersten Epoche angehörenden Broschüre *Animadversions on the Remonstrant's Defence* vor den „Anstößungen der Arianer und Pelagianer“ warnt<sup>3)</sup>. Aber wie er allmählich, fast ohne es selbst zu merken, vom strengen Calvinisten zum Arminianer wurde, so gerieth er im Verlaufe seiner geistigen Entwicklung in Widerstreit mit der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit, die er in der Jugend gegen den Arianismus aufrecht erhalten hatte. Man kann nicht leugnen, daß auch in dieser späteren Epoche noch Widersprüche und Unklarheiten, betreffend diesen Punkt, sich in seinen Schriften finden, wie sie denn Sumner für das verlorene Paradies zusammengestellt hat<sup>4)</sup>, aber doch schöpft der Leser gerade aus diesem Hauptwerke, sodann aus dem „*Paradise regained*“ und namentlich auch aus dem *Tractat de doctrina christiana* den vorwiegenden Eindruck entschieden arianischer Auffassung.

Mögen auch verschiedene Biographen, Uebersetzer und Herausgeber des Dichters, wie Johnson, Newton, Trapp, seine Rettung in diesem Sinne versucht oder einfach versichert haben, er habe immer der orthodoxen Richtung angehangen, so verschließt sich doch die Mehrzahl nicht vor der eingestandenem Erkenntnis des Gegentheils<sup>5)</sup>. Aus diesem Grunde wurde auch in Italien das verlorene Paradies 1758 auf den *index librorum prohibitorum* gesetzt; die Motive lauten wenigstens theilweise, das Werk sei „*infetta da solenni eresie, quali sono nel libro terzo il fingere che l'umanita di Cristo Signore abbia richiesto la di lui separazione dal Padre, che Gesù Cristo sia non figlio naturale dell' Eterno, ma addotivo, non a*

---

<sup>1)</sup> Todd, I, 313.

<sup>2)</sup> Works, II, 371: *Of Reformation in England*.

<sup>3)</sup> III, 57.

<sup>4)</sup> Siehe dessen preliminary observations in der Vorrede zu dem *Tractat de doctrina christiana*, Works, IV, p. XXIX.

<sup>5)</sup> Um nur einige zu nennen, s. Treitschke, S. 106; Siebert, S. 326; Pauli, S. 383; *Revue chrétienne*, 1863, p. 29; Reightley, S. 167.



lui eguale, ma simile" <sup>1)</sup>). Die Hauptstelle, auf welche sich diese Kritik bezieht, werden die Verse III, 384 ff. sein:

Begotten Son, Divine Similitude,  
In whose conspicuous countenance, without cloud  
Made visible, the Almighty Father shines,  
Whom else no creature can behold.

Bedeutlich mochte auch die Stelle aus dem *Paradise Regained* I, 165 erscheinen, wo Gott-Vater als Sprechend eingeführt wird:

I have chose

This perfect Man, by merit call'd my son, etc.

In dem Traktat *de doctrina christiana* wird in gewohnter Weise, das spekulative Verfahren zu verschmähen und allein aus der biblischen Terminologie das Dogma herzustellen, der Versuch gemacht, zu begründen, daß „der Vater und der Sohn im Wesen sich unterscheiden“ (*differ in essence*, IV, 132). Und an anderer Stelle werden die Arianer und Socinianer in folgender Weise in Schutz genommen: „Die Arianer und Socinianer werden beschuldigt, gegen die Dreieinigkeit zu streiten, allein sie versichern, an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zu glauben, gemäß der Schrift und gemäß dem apostolischen Glauben. Was die Ausdrücke *trinitas*, *triunitas*, *coessentialitas*, *tripersonalitas* und ähnliche betrifft, so verwerfen sie dieselben als scholastische Begriffe, die sich in der Schrift nicht finden.“ Diese bemerkenswerthen Worte finden sich in dem *Treatise of true religion etc.* (W. II, 512), der ein Jahr vor Milton's Tode erschien, und dürfen daher wohl als Ausdruck seiner letzten Ueberzeugung angesehen werden.

Im Ganzen wird man dem Urtheil beistimmen können, welches Niebert über Milton's Ansichten, betreffend den Trinitätsbegriff, fällt <sup>2)</sup>). Für Milton ist „nur der Vater Gott, der Sohn und der heilige Geist sind seine Geschöpfe und Werkzeuge, nicht eins oder gleich mit ihm, wohl aber mit einer Gewalt und Herrlichkeit betraut, die sie über alle anderen Wesen unendlich erhebt. Die strenge Trennung in drei Personen, besonders die vom Vater und Sohn (denn der heilige Geist tritt im verlorenen Paradies nur als die Muse auf, die den Dichter begeistert, ohne in der Handlung selbst eine Rolle zu spielen), hat für das Gedicht den großen Vortheil, daß selbst am

<sup>1)</sup> Saggio di Critica sul Paradiso Perduto etc. Vita di Milton, Scritta da Alessandro Pepoli, p. 68, f. Todd, I, 316.

<sup>2)</sup> A. a. D. S. 326.

Throne des Allerhöchsten dramatisches Leben sich entfaltet." Und weiter: „Gott der Sohn ist der göttliche Geist des Mikrokosmos (der Erde und des Menschenlebens), während Gott der Vater die Seele des Universums ist." — Ein weiteres Eingehen auf die dogmatischen Feinheiten würde uns von dem gesteckten Ziele abführen. Nicht die religiösen Ansichten Milton's überhaupt, sondern die Abweichungen seiner Gedanken über Lehre und Leben von der calvinistischen Tradition aufzuweisen, wollten wir versuchen.

Der Kreis dieser Untersuchung ist geschlossen. Wir haben gezeigt, wie verschieden von der Lehre der Genfer Kirche der englische Denker das Formalprincip der Reformation auffaßt, wie viel liberaler er sich die Verfassung der Kirche construiert, wie viel freier er das Leben im Ganzen betrachtet, endlich, wie er auch im Dogmatischen die Fesseln der Schule durchbrach. Wie viel auch immer von der starren puritanischen Lehre Erziehung, Unterricht, jugendliches Studium in seine Seele eingepflanzt haben, die erwärmenden Strahlen des dichterischen Genies entwickelten alle Keime zu vollen Blüten ungeahnter Pracht. In ein „Schubfach einer schon vorhandenen theologischen Denkweise" läßt sich dieser freie und reiche Geist nicht einreihen. Wenn Calvin im Verlaufe seiner geistigen Entwicklung in die Bande katholisirender Grundsätze zurückfiel, von deren Bekämpfung er ausgegangen, so näherte sich Milton mit jedem neuen Schritte auf der Bahn der Gedanken dem Weltbürgerthum des 18. Jahrhunderts, dessen Wesen er vorausahnte <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Anmerkung der Redaction. Vorstehende Abhandlung eines hoffnungsvollen jungen Historikers gehört zwar nicht unmittelbar dem Gebiete der „Deutschen Theologie" an; sie enthält aber einen so werthvollen Beitrag zur Geschichte der protestantischen Lehr- und Culturentwicklung und ist eine so dankenswerthe Ergänzung der betreffenden Abschnitte in unseren theologischen und kirchengeschichtlichen Werken (vergl. Waß, Gesch. der protest. Dogm. III, S. 297 ff.; Frank, Gesch. der protest. Theol. II, S. 40; Dörner, Gesch. der protest. Theol., S. 470 ff.; Ebrard, Handb. der R. u. DG. III, S. 602; Hagenbach, Vorles. über RG. Neue Gesamtausg. V, S. 274 ff.; Diestel, Gesch. des Alten Testam., S. 552; Lange in Herzog's Real-Encyclopädie IX, S. 532 ff.), daß es kaum nöthig sein wird, sie der Beachtung der Fachtheologen besonders zu empfehlen. Zugleich ergreifen wir diese Gelegenheit, um auf ein von dem Verfasser vorbereitetes größeres Werk über John Milton zum Voraus auch theologische Leser aufmerksam zu machen.

# Ulrich Zwingli.

Ein Vortrag

von

Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Göttingen <sup>1)</sup>.

In der frühern Geschichte unseres Volkes bleibt die bedeutsamste Epoche immer die Zeit der Kirchenreformation. Auch wenn wir den Erfolg dieses Unternehmens für die Kirche und für das deutsche Volk theils nur mit mäßiger Genugthuung, theils mit Bekümmerniß uns vergegenwärtigen, so kehren wir doch immer mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Anfangsgestalt der Reformation zurück. Denn niemals ist ein öffentliches Unternehmen so von der Theilnahme des ganzen deutschen Volkes und aller seiner Stände begleitet und getragen worden, an keinem frühern Ereigniß der deutschen Geschichte haftet so der Eindruck, daß das Volk eine große Aufgabe als seine eigenste Sache ergriff. Denn die Einigung der deutschen Stämme durch das Königthum der Karolinger und der folgenden Dynastien war theils immer nur durch Zwang herbeigeführt, theils von vornherein mit der fremdartigen und phantastischen Aufgabe des römischen Kaisertums verbunden worden. Und wie der Erfolg dieser Politik darin bestand, daß schon am Anfang des 16. Jahrhunderts das Reich nur die lockere Zusammenfassung zahlloser selbständiger Territorialherrschaften war, deren Widerstandskraft gegen Angriffe fremder Völker schwach genug war, so traf damit ein Verhältniß zur römischen Kirche zusammen, in welchem das Volk kaum mehr den Schutz seiner geistigen Güter, um so mehr aber die Ausnutzung seiner materiellen Güter durch eine fremde und selbstsüchtige Macht empfand. Gleichzeitig, aber ganz unabhängig von einander traten nun die zwei Männer in das Feld, welche mit der geistigen Befreiung des Volkes von der Herrschaft

<sup>1)</sup> Dieser Vortrag, ursprünglich nicht zur Veröffentlichung durch den Druck bestimmt, soll seine Anlehnung an Hundeshagen's Schilderung Zwingli's (Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte. Erster Band. 1864) nicht verleugnen, sondern dient vielleicht dazu, die Aufmerksamkeit auf dieselbe von Neuem anzuregen.

Rom's die Aussicht auf eine Erneuerung des Volkslebens durch den ursprünglichen Gedanken des Christenthums eröffneten, Luther in Wittenberg, Zwingli in Zürich. Für die nationale Bedeutung dieser Erscheinung kommt es nicht in Betracht, daß die schweizerische Eidgenossenschaft kurz vorher ihre politische Angehörigkeit zum Reiche gelöst hatte. Der alemannische Stamm, welchem Zwingli angehörte, ist nicht minder deutsch als der thüringische, dem Luther entsproß, und die oberdeutschen Reichsstädte, welche eine Zeit lang dem reformatorischen Impulse Zwingli's folgten, waren sich deshalb nicht bewußt, einer fremdartigen Macht sich zu unterwerfen. Die entscheidenden religiösen Grundgedanken haben beide Reformatoren, ohne von einander zu lernen, in wunderbarer Uebereinstimmung entdeckt, nämlich daß nur die göttliche Gnade im Glauben, nicht menschliches Verdienst, die Heilsgemeinschaft des Einzelnen mit Gott begründe und bedinge, und daß die Gemeinschaft der Kirche unabhängig von jeder hierarchischen Rechtsordnung eben in der Gemeinschaft des Glaubens bestehe, welche durch die stete Verkündigung der durch Christus vermittelten Gnade Gottes begründet und erhalten werde. Man muß sich diese Uebereinstimmung und die Selbständigkeit beider Männer in der Gewinnung jener Gedanken, zugleich die Folgerichtigkeit derselben im Verhältniß zu den entsprechenden Elementen des abendländischen Kirchenglaubens immer vergegenwärtigen, um bei den übrigen Verschiedenheiten ihrer Leistungen den Eindruck des Reichthums und der Fülle zu empfangen, welcher auf beiden Punkten zum Vorschein kommt. Allerdings haben beide Männer ihre Uebereinstimmung im Grunde nicht in allen untergeordneten Rücksichten bewährt; sie haben sich in gewissen Dingen nicht verstanden, und ihr unausgeglichener Streit über den Sinn des Abendmahls hat es bewirkt, daß die beiden gleichartigen Quellen der Reformation sich nicht zu einem Strome vereinigt haben. Aber das ist eben der Segen einer gewissenhaften Geschichtsforschung, welche nicht vertuscht und nicht übertreibt, sondern welche die Ursachen der Verschiedenheit beider Männer erkennt, daß man die Eigenthümlichkeit eines jeden verstehen lernt und deshalb aus der Einsicht in die Schranken, die jeder an sich hat, die freudige Achtung vor der Größe eines jeden gewinnt. Ich kann nicht umhin, dieses zu betonen, weil die Kirchengeschichte nur zu oft zum Dienste der kirchlichen oder theologischen Parteisucht erniedrigt wird, deren Maßstab in der Formel ausgedrückt werden kann: weil du anders bist als ich, so bist du nicht so gut wie ich. Und namentlich an Zwingli hat eine



genaue und gerechte Geschichtsdarstellung gut zu machen, was er an Mißdeutungen und Herabsetzungen unter den Lutheranern von Luther und Melanchthon an hat erfahren müssen.

Es ist sehr begreiflich, daß man Zwingli in der Vergleichung mit Luther zu verstehen sucht, weil dieser uns näher steht als jener, und weil wir deutschen Protestanten in einem kirchlichen Zusammenhang leben, der von Luther abhängig ist und in dem wir uns bewußt sind, von Zwingli nichts empfangen zu haben. Nun besteht der Grundunterschied beider Männer darin, daß das Lebensgebiet, die Kirchenreformation, welchem sie ihre Thätigkeit widmen, für beide einen verschiedenen Umfang hat. Damit verhält es sich folgendermaßen. Luther wurde bekanntlich durch einen theologischen Streit über die Ordnung des katholischen Bußsacraments in allmählichem ungesuchten Fortschritt zu einem andern Entwurf der religiösen Gedanken und der religiösen Institutionen des Christenthums geführt, als welcher bisher die Kirche beherrscht hatte, und er empfing daraus den Antrieb, diese veränderte Lehre als die Norm für die allgemeine Kirche geltend zu machen, welche eigentlich immer berechtigt und nur durch Mißbräuche und verkehrte Lehrweisen zurückgedrängt worden sei. So richtete er seine reformatorische Absicht auf die allgemeine Kirche, wenigstens in ihrem abendländischen Umfange, und diese weitgreifende Absicht hat seine anregende Wirkung in allen Ländern, auch in Frankreich, Spanien und Italien, möglich gemacht. Diese universelle Tragweite hat aber das Werk der lutherischen Kirchenreformation nur deshalb gewinnen können, weil Luther sich nach einer andern Seite eine sehr bestimmte Schranke setzte. Er verzichtete nämlich im Ganzen darauf, in die gesellschaftlichen Zustände, in die speciellen sittlichen Ordnungen des Lebens direct einzugreifen, in der Erwartung, daß die Anregung zum richtigen Glauben, die Herstellung der religiösen Gesundheit, die Vesserung des praktischen Lebens als nothwendige Folge nach sich ziehen müßte. Hat er sich auch wiederholt über einzelne gesellschaftliche Uebelstände öffentlich ausgesprochen, z. B. über die Verwickelungen des Eherechtes, über das Zinsnehmen, d. h. die Lage der Geldwirthschaft und des Handels, so ist es immer nur die Form der moralischen Rathschläge, in welcher er die Gesellschaft über die sittliche und dem Christenthum gemäße Art der Ordnung solcher Dinge aufzuklären suchte. Er hat aber niemals den Anspruch erhoben, daß er als Reformator der Kirche zur Gesetzgebung in solchen Beziehungen des bürgerlichen Lebens berufen sei. Ja auch insofern, als seine Reinigung der christlichen Lehre und

des Cultus nur durch bestimmte Institutionen sicher gestellt werden konnte, hat er die Zurückhaltung so weit getrieben, Jahre lang zu erwarten, daß die berechtigten Organe, die Bischöfe, seinen Weisungen folgen würden, und er hat diesen Gesichtspunkt auch noch aufrecht erhalten, als er sich bewogen sah, für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in seiner nächsten Nähe die Beihülfe des Kurfürsten von Sachsen in Anspruch zu nehmen.

Hingegen Zwingli steht in der Richtung seiner reformatorischen Absicht und in der Ausdehnung derselben geradezu umgekehrt. Er ist von vornherein gerichtet auf die Besserung der sittlichen Zustände in seinem engern Vaterlande, und zwar in einer ganz einzelnen Rücksicht. Die Schweizer hatten nicht lange vorher die letzte Bedrohung ihrer Selbstständigkeit durch den Herzog von Burgund siegreich zurückgeschlagen und verwendeten ihre überschüssige Kraft dahin, daß sie als Soldtruppen in den Dienst benachbarter Fürsten traten, namentlich des Königs von Frankreich, des Herzogs von Mailand, des Papstes. Hervorragende Kriegsobersten empfangen auch in den Friedenszeiten hohe Pensionen von diesen Mächten, damit sie im Nothfalle bereit seien, die zum Kriege erforderlichen Werbungen für ihre Auftraggeber zu bewerkstelligen. Wie damals die Kriegsführung hauptsächlich auf Beute berechnet war, so kann man sich vorstellen, welche Demoralisirung der ganzen Gesellschaft daraus hervorging, daß das Gewerbe der Kriegsführung alle Stände in Anspruch nahm, und zwar der Kriegsführung nicht im Dienste des Vaterlandes, sondern im Dienste eines schnellen gewaltsamen Gewinnes, welcher nicht zur Sparsamkeit, sondern zur Vergeudung anreizte. Die Spannung auf solchen Gewinn wurde noch dazu permanent gemacht durch die offenkundigen Verpflichtungen einflußreicher Männer gegen die fremden Fürsten auch in Friedenszeiten. Erklärlich ist nun, daß der Patriotismus anderer Männer gegen diese indirecte Bedrohung der Selbstständigkeit der Eidgenossenschaft und gegen die damit zusammenhängende Zerrüttung der sittlichen und wirthschaftlichen Zustände des ganzen Volkes in Bewegung kam; und unter ihnen finden wir Zwingli darauf bedacht, durch die Mittel seines seelforgerlichen Amtes die Gesundheit des bürgerlichen Gemeinwesens zu fördern. Er brachte allerdings zu dieser Wirksamkeit eine religiöse und theologische Vorbildung mit, welche im Grunde evangelisch war, in deren Besitze er aber lange Jahre vermochte, die geltenden kirchlichen Einrichtungen und Auctoritäten zu ertragen. Um diese Haltung zu verstehen, muß man sich nur der

Vorstellung enthalten, als ob die uns geläufigen Gedanken von göttlicher Gnade und Rechtfertigung der katholischen Kirche fremd und einfach unbekannt seien, und ihre Gewinnung nothwendig den Bruch mit dieser Kirche bedeute. Vielmehr weil Luther wie Zwingli in diesen Ueberzeugungen eine ursprüngliche Ueberlieferung der Kirche sich angeeignet hatten, konnten sie mit derselben Jahre lang innerhalb der alten Kirche wirken, bis erst bestimmte Folgerungen daraus zu dem Conflict und zu dem Bruche mit den kirchlichen Auctoritäten führten. Dieser Proceß verlief bei Luther schneller und acuter als bei Zwingli. Denn jene Folgerungen gegen den Ablass, gegen das Bußsacrament, gegen die Gleichstellung der kirchlichen Ueberlieferung mit der heiligen Schrift wurden Luther durch den Verlauf seines öffentlichen Streites vielmehr abgenöthigt, während Zwingli von jeher zu ihnen geneigt war, aus praktischen Rücksichten aber an sich hielt und nur leise Andeutungen in der Richtung von sich gab, weil ihn die kirchlichen Auctoritäten in seinem Verfahren nicht störten, durch Verkündigung der biblischen Wahrheit den sittlichen Sinn zu wecken und zu leiten. In dieser Weise übte er sein Amt als Pfarrer in Glarus (1506—16) von seinem 22. bis 32. Lebensjahre, bis ihn die Collision mit der ausländisch gesinnten Partei bewog, auf das Amt zu verzichten und eine Stelle als Vicar an dem Wallfahrtsort Einsiedeln anzunehmen. Nachdem er in Glarus bedacht gewesen war, seine an der ausschließlichen Auctorität der Bibel gewonnene theologische Richtung immer tiefer zu begründen, diente sein dreijähriger Aufenthalt in Einsiedeln dazu, seine Entfremdung von der herrschenden Tendenz der römischen Kirche zu verschärfen und ihm selbst deutlicher zu machen. Denn was an Verfehrung des Gottesdienstes in dieser Kirche ertragen oder gepflegt wird, ist am augenfälligsten an einem Orte, wohin Tausende durch den Ruf eines wunderthätigen Holzbildes gezogen werden. Die an diesem Ort concentrirten Mißbräuche konnten also nicht umhin, den Antrieb zur Reformation der Kirche in Zwingli zu steigern. Aber auch hier ist bemerkenswerth, daß derselbe in seinen Predigten sich begnügte, das Volk nur indirect von der Heiligen- und Bilder Verehrung abzulenken, hingegen seinen Vorgesetzten, den Bischof von Constanz, darum gegangen hat, das klare Wort Gott frei predigen zu lassen und den Aberglauben abzustellen. Dies hatte freilich keinen Erfolg; ebenso wenig Wirkung hatte es, daß der einflußreiche Bischof von Sitten, Cardinal Schinner, sich den Argumenten Zwingli's nicht zu entziehen vermochte. Diese Erfahrungen trugen ihm aber schon in

jener Zeit die klare Ueberzeugung ein, daß der Papst beseitigt werden müsse, wenn die Reinigung des kirchlichen Lebens erfolgen sollte. Nach allem diesem ist klar, daß, als Zwingli 1518 durch das Auftreten eines Ablasskrämers in der Schweiz zum Streit gegen dieses Unwesen bewogen wurde, dieses für ihn eine ungleich geringere Bedeutung hatte als der gleiche Conflict Luther's mit Tezel im Jahre vorher, zumal da der Bischof von Constanz jenem päpstlichen Diener ebenfalls entgegenwirkte. Was für Luther der Anlaß zu unbeabsichtigter Opposition gegen die bisherige Gestalt der Kirche wurde, war für Zwingli nur eine Episode im Zusammenhange seiner grundsätzlich vollständigen innern Oppositionsstellung gegen dieselbe Macht. Während nun Luther durch seinen öffentlichen theologischen Kampf und durch die schnellen Fortschritte, die er in dem Widerspruch gegen Rom machte, alle Welt in Aufregung versetzte, aber noch ehe derselbe einen Gedanken gefaßt hatte, wie sein Anlauf zur Reinigung der Kirche ins Werk gesetzt werden sollte, trat Zwingli geräuschlos am 1. Januar 1519 in die Wirksamkeit zu Zürich mit einer in derselben Richtung völlig aufgeklärten und geschlossenen Ansicht und mit einem bestimmten Plane, wie er durch Verkündigung des biblischen Christenthums die allgemeine Sitte im öffentlichen und Privatleben zu heben hätte. Denn zu diesem Zweck und mit bestimmter Beziehung auf die oben bezeichneten Schäden des schweizerischen Volkes hatten seine politischen Gesinnungsgenossen seine Berufung in den hervorragendsten Ort der Eidgenossenschaft durchgesetzt. Auf diese Aufgabe engen räumlichen Umfangs sah er sich gewiesen, während Luther's bewegende Kraft durch die allgemeinen Schäden der ganzen Kirche in Anspruch genommen war. Aber in der räumlichen Begrenzung seiner Wirksamkeit fand Zwingli die Doppelaufgabe des Verkünders der religiösen Wahrheit und des sittlich-politischen Erziehers, während Luther sich in jene Aufgabe hineingestellt sah, der religiösen Wahrheit Bahn zu brechen, ohne die sittliche Besserung in irgend einer bestimmten Form direct in die Hand zu nehmen, da sie ja als eine entferntere Folge aus der religiösen Bildung nach moralischer Nothwendigkeit hervorgehen würde. Diese Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Stellungen entsprach dem eigenthümlichen Unterschied der vorangegangenen Lebenserfahrungen beider Männer und dem Unterschied ihres amtlichen Berufes. Denn man darf nie vergessen, daß Luther als Professor, Zwingli als Pfarrer und Seelsorger zur Auffassung ihrer so ähnlichen, aber bei aller Uebereinstimmung doch auch abweichenden Wirksamkeiten gelangten.



Zu dieser Abweichung trug aber ein Bedeutendes bei die entgegengesetzte Ansicht von dem Verhältniß zwischen Religion oder Kirche und Staat, welche der Eine wie der Andere aus seiner katholischen Bildungsperiode mitbrachte. Zwingli begann in Zürich damit, über hervorragende Bücher des Neuen Testaments in durchgehendem Zusammenhange derselben zu predigen und zugleich die leitende Bedeutung der Person des Erlösers für das Heil und die Anwendung seiner sittlichen Lebensordnungen einzuschärfen. Man wird sich die Anziehungskraft dieser Predigten nicht groß genug vorstellen können, wenn man die Unbekanntschaft des damaligen Geschlechtes mit der Bibel erwägt und von der ruhigen, umsichtigen und gemäßigten Geistesart Zwingli's sich aus seinen Schriften überzeugt, wenn man namentlich seine Mäßigung in der Beurtheilung der kirchlichen Obervanzen bedenkt, welche er zu bestreiten nicht unterließ, auf deren praktische Abstellung er aber keineswegs in voreiligem Eifer drängte. Er ließ die Sachen reif werden, indem er nicht durch den Reiz des Streits um die erkannten Wahrheiten sich dazu verlocken ließ, seine Anhänger zur Zerstörung anzutreiben, wo er der Herstellung neuer Ordnungen noch nicht sicher war. Seine Moderation in dieser Hinsicht wurde nun unterstützt und war ihm auch nur möglich durch sein Einverständniß mit der Obrigkeit, welche aller eigenmächtigen Abstellung von kirchlichen Gewohnheiten und Einrichtungen entgegenzuwirken vermochte. Dadurch ist es gekommen, daß die Reform des Gottesdienstes durch Abschaffung der Messe in Zürich später ins Leben trat als in Wittenberg, wo Luther die tumultuarische Veränderung zwar mißbilligte, aber rückgängig zu machen nicht unternahm. So groß nun die anziehende Kraft der Predigt Zwingli's gewesen ist, so erklärlich ist es, daß doch ein Theil der Bevölkerung von Zürich sich derselben entzog und an der bisherigen kirchlichen Ordnung festzuhalten entschlossen war, daß namentlich die Klosterleute sich den Angriffen des Predigers widersetzten, daß endlich der Bischof von Constanz der reformatorischen Bewegung nicht ruhig zusehen konnte. Da ist es nun eine auffallende Thatsache, daß der Streit der Parteien an keinen Andern als an die städtische Obrigkeit, an den Rath der Zweihundert, gebracht wurde. Die Anhänger des alten Zustandes setzen nicht die Auctorität des Bischofes gegen den Neuerer in Bewegung, sondern sie erkennen der weltlichen Obrigkeit in Zürich zur Entscheidung dieser rein geistlichen Angelegenheiten eine Competenz zu, welche in der katholischen Kirchenverfassung nichts weniger als begründet war, aber

den Beweis liefert, wie weitgreifende Attribute innerkirchlicher Gewalt die Obrigkeiten in der Schweiz schon im 15. Jahrhundert gewonnen hatten. Nun erließ der Rath von Zürich im Jahre 1520 zur Schlichtung des ausgebrochenen Streites eine Vorschrift an alle Geistlichen, daß sie das Wort Gottes ohne Zusatz von Neuerungen und menschlichen Satzungen verkündigen sollten, war aber dabei keineswegs der Meinung, Zwingli positiven Vor Schub zu leisten, sondern hatte diese Formel offenbar gewählt, weil sie auch von den Anhängern des Alten für sich in Anspruch genommen wurde, also eigentlich nichts entschied. Denn 1522 beschloß der Rath über eine Klage der Mönche, daß Zwingli ihren Stand und ihre Theologie angriffe, mit Berufung auf jenes Mandat dahin, daß Zwingli sich dieses Verfahrens zu enthalten habe. Allein dieser Beschluß war schon nur mit einer geringen Majorität gefaßt, und schon ein halbes Jahr später (1523) war die Majorität des Rathes für Zwingli gewonnen. Durch zwei Disputationen im Januar und im October dieses Jahres wurde das geistige Uebergewicht Zwingli's und seiner Genossen über seine römischen Gegner dem Rathe zur Ueberzeugung gebracht, und demnach entschied derselbe, daß Zwingli „fortfahren solle, wie bisher das heilige göttliche Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach dem Geist Gottes, so wie er es vermöchte, zu verkünden, und daß die übrigen Geistlichen sich gleicherweise streng nach der Schrift richten und sich einander nicht schelten sollten. Denn welche hierin widerwärtig erscheinen sollten, dieselben würde man dermaßen halten, daß sie sehen und befinden müßten, Unrecht gethan zu haben“. Mit diesem Gebot und dieser Strafdrohung hatte der Rath von Zürich den Weg der Reformation betreten und sich von den Auctoritäten der bisherigen Kirche und von jeder Rücksicht auf deren Einsprache losgesagt. Hingegen der Rücksicht auf die römisch gesinnte Minorität in dem Volke und in den Rathen konnte man sich, scheint es, nicht so entschlagen. Jedoch wurde in dieser Richtung gerade der Weg des staatlichen Zwanges und der Gewalt unter dem Titel der öffentlichen Wohlfahrt eingeschlagen, der nichts weniger in sich schließt als die Achtung vor dem, was man Gewissensfreiheit nennt. Nachdem 1525 die Messe aufgehoben und das Abendmahl unter beiden Gestalten eingeführt worden war, wurde den anders Gesinnten das Gesuch um Ausübung des alten Cultus in einer der städtischen Kirchen abgeschlagen, und ihnen nur gestattet, um des Friedens willen den Gottesdienst in katholischen Nachbarorten zu besuchen. Und als 1528 die politische Spannung zwischen Zürich

und den katholischen Cantonen peinlich geworden war, schritt man auf Zwingli's directen Antrieb zu der Gewaltmaßregel, alle diejenigen aus dem großen und dem kleinen Rathe zu entfernen, welche der Reformation widerstrebten. Dieses waren die unvermeidlichen negativen Folgerungen aus dem von den gnädigen Herren von Zürich eingenommenen Standpunkte. Die positiven Folgerungen der von Zwingli angebahnten Reformation beschränkten sich aber nicht auf die neuen Einrichtungen des Gottesdienstes, sondern erscheinen namentlich auch in den Sittenmandaten, welche der Rath 1526 und 1530 in dem Bewußtsein seiner speciellen Verpflichtung gegen Gott erließ. In diesen handelte es sich aber nicht bloß um die Sicherung der Reinheit des Familienlebens, um die Einschränkung des Wirthshausbesuches und der Gewinnspiele, sondern geradezu um das an Jedermann gerichtete Gebot allsonntäglichen Kirchenbesuches und um das Verbot der Ausübung katholischer Cultusgebräuche. Dies Alles natürlich auf Anregung und mit Zustimmung des Reformators, der seinen leitenden Einfluß auch als Weisiger des „heimlichen Rathes“ auf die gesammte politische Existenz der Stadt ausübte, sowie umgekehrt die Obrigkeit, der Rath der Zweihundert, sich den Gedanken Zwingli's aneignete, daß in dieser Versammlung die berechtigte Vertretung der christlichen Gemeinde Zürichs vorhanden sei.

Es war ein großartiger praktischer Erfolg, den Zwingli in dem Staate Zürich bis 1530 erreicht hatte, und man kann ihn daran messen, daß, während die Erlassung eines ähnlichen Sittenmandates 1489 einen allgemeinen Aufstand nach sich gezogen und zur Hinrichtung seines Urhebers geführt hatte, das reformatorische Sittenmandat keinen bemerklichen Widerstand in Zürich erfuhr. Aber der leitende Grundsatz von der religiösen Bestimmung des Staates hat einen eigenthümlichen Geschmack und steht der vorherrschenden Ansicht des katholischen Mittelalters um so viel näher, als er dem Grundsätze Luther's widerspricht, welcher jetzt seit mehr als hundert Jahren in dem Verlaufe der Geschichte maßgebend geworden ist. Die officiële Theorie der großen Päpste des Mittelalters und ihrer Anhänger behauptete, daß das Recht, namentlich das Eigenthumsrecht, eine directe Wirkung der Sünde sei, welche die Gütergemeinschaft des Paradieses aufgehoben hätte, daß der Staat nur ein Erzeugniß des Unrechts und der Gewalt sei, und beschränkte dessen Spielraum auf die Ordnung der materiellen Güter des menschlichen Lebens. Dieses Gefüge untergeordneten Werthes und zweifelhafter Güte sollte nur dadurch ein

Recht vor Gott gewinnen, daß es sich den Weisungen der Religion durch die Auctoritäten der Kirche unterwürfe und die geistigen und sittlichen Zwecke dieser vom Papste an Gottes Stelle geleiteten Gemeinschaft unterstützte. Es liegt nun durchaus in der Richtung dieser Gedankenreihe und erscheint als eine erfolgreiche Wirkung derselben in der öffentlichen Meinung, wenn man, wie es von Zwingli geschah, die Bestimmung des Staates wesentlich und ausdrücklich in die Ausführung des Zweckes der christlichen Religion, nicht bloß in ihre indirecte Förderung setzte. „Entziehe“, sagt er, „der Obrigkeit die Religion, so ist sie bloße Tyrannei, nicht mehr Obrigkeit.“ Obgleich er in seiner Betrachtung von Staat und Kirche von ihrer Verschiedenheit ausgeht, so findet er doch, daß jede dieser Größen dieselbe Absicht hat, das Gemeinwesen zu ordnen und jede Ueberhebung des Einzelnen, alle Selbstsucht der Parteien auszuschließen. „Worin also“, fragt er, „unterscheidet sich das Leben der christlichen Kirche von dem des Staates? Durchaus in Nichts, denn was die eine fordert, fordert auch der andere.“ Allerdings weicht diese Ansicht von der römisch-päpstlichen darin ab, daß dem Staat als solchem die Aufgabe eingeräumt wird, welche er nach römischer Ansicht unter der Leitung der Kirche zu erfüllen hätte. Aber die Ansicht Zwingli's, auf welche die schweizerischen Obrigkeiten, nicht bloß die in Zürich, sondern auch die in Bern und Schaffhausen, ohne Schwierigkeit einzugehen vermochten und deren weite Verbreitung noch zu erwähnen sein wird, bezeichnet doch nichts Anderes als den Standpunkt des gegen die mittelalterliche Kirche gelehrt gewordenen Staates, die Durchdrungenheit desselben von dem Ziele, welches die großen Päpste ihm gestellt hatten. Daß diese Ueberzeugung im 16. Jahrhundert sich gegen das Papstthum entschied, ist im Verhältniß zur Theorie bloß zufällig, nämlich die Folge davon, daß das Papstthum seine christliche Aufgabe gegen die Verfolgung selbstsüchtiger materieller Privat Zwecke vertauscht hatte. Daß jedoch diese theokratische Ansicht vom Staate, die Verwirklichung der Gottesherrschaft über die Menschen durch die Mittel des rechtlichen Zwanges, nicht an sich dem katholischen Christenthum feindselig war, wird dadurch bewiesen, daß ein correct katholischer Mann wie der Dominikaner Savonarola ein Menschenalter vor Zwingli dieselbe Aufgabe christlich-sittlicher Reform eines bürgerlichen Gemeinwesens durch die staatlichen Organe der Republik Florenz anregen konnte. Es giebt bekanntlich keine stärkere Instanz der staatlichen Revolution, als jener Anspruch der römischen Kirche ist, Obrigkeiten, Könige ab-



zufügen und ihre Unterthanen von dem schuldigen Gehorsam gegen sie zu entbinden, wenn dieselben nicht ihrerseits den in Rom für christlich ausgegebenen Zwecken gehorchen. Auch diese revolutionäre Forderung nahm Zwingli keinen Anstand in aller Klarheit zu ziehen und den Herren in Zürich gegenüber offen auszusprechen, nämlich daß, wenn die Obrigkeit außer der Schnur Christi, d. h. nicht nach dem Maßstabe der christlichen Religion, fahren würde, sie mit Gott entsetzt werden möge, d. h. durch einhelligen Beschluß des Volkes oder auch durch Majorität, wenn dieselbe sich erfolgreich bethätigen könne. Man mag Zwingli dabei zu Gute halten, daß er darin nur das Gesetz der Republik geltend gemacht hat, deren Kreise er selbst angehörte, aber er behauptet den Satz auch gegen tyrannische Erbkönige, da der Gehorsam gegen solche doch auf einem stillschweigenden Vertrage der Unterthanen auf Wohlverhalten des Herrschers hin begründet sei. Er schließt deshalb mit den Worten: „Hütet euch, ihr Tyrannen! werdet auch fromm, so wird man euch auf Händen tragen. Thut ihr das nicht, sondern wüthet und pochet ihr, so werdet ihr mit Füßen getreten.“ Allerdings räumt Zwingli nicht den Einzelnen ein Recht des Aufstands gegen unchristlich handelnde Obrigkeit ein, sondern weist die Minorität für diesen Fall auf die christliche Pflicht des bereitwilligen Unrechtleidens an, aber indirect fordert er eine unterdrückte Minorität, welche sich leidend verhält, dazu auf, sich zur Majorität zu erheben, um den Tyrannen mit Erfolg abzustößen.

Luther vertritt nun eine andere Meinung über das Verhältniß von Kirche und Staat, nämlich diejenige, welche im Anfang des 14. Jahrhunderts bei dem letzten Acte des Kampfes zwischen Papstthum und Kaiserthum zu Gunsten des letzteren durch Dante Alighieri und durch den Franciskaner Wilhelm Occam aufgestellt war, daß der Staat eine göttliche Ordnung anderer Art als die Kirche, daß er ebenso unmittelbar von Gott gewährleistet und deshalb zur Selbstständigkeit neben der Kirche berechtigt sei. Luther hat seine philosophische und theologische Vorbildung in der Schule des Wilhelm Occam, der nominalistischen, erhalten; also hat er aus derselben auch die gleiche Ueberzeugung mitgebracht, daß der Staat und die Kirche entgegengesetzte Gebiete seien und daß ihre Thätigkeiten nicht vermischt werden dürfen, daß namentlich der Staat kein Recht habe, bestimmte Gottesverehrung von seinen Angehörigen zu erzwingen. Allerdings scheint Luther in seiner frühesten Kundgebung über diese Sachen, in der Schrift „an den Adel deutscher Nation von des christlichen Standes

Besserung“, — einen Standpunkt eingenommen zu haben, der Zwingli nahe tritt. Allein indem er an die Staatsgewalten als Glieder der christlichen Gesellschaft die Aufforderung richtete, die kirchlichen Auctoritäten, welche sich gegen die Reform sperren, zu derselben zu zwingen, so hat er nicht ausgesprochen, daß im andern Falle der Staat berufen sei, die Reform durch eine directe Gesetzgebung zu bewirken. Vielmehr hat Zwingli selbst mit Recht die Abweichung Luther's von ihm in diesem Punkte constatirt. Er bezeichnet es als den Grundsatz Luther's und der Lutheraner, daß das Reich Christi nicht äußerlich sei, was nach dem damaligen Sprachgebrauch nicht bedeutet, daß das Christenthum im menschlichen Leben und gemeinsamen Handeln nicht zur Erscheinung komme, sondern, daß das Christenthum seine zweckgemäße Erscheinung nicht durch staatliche Gesetzgebung und rechtliche Zwangsmittel finde. So bestimmt Zwingli dieses anerkannte, so bestimmt hat Luther den Grundsatz der individuellen Gewissensfreiheit in der Religion dagegen aufrecht erhalten. „Den Grundsatz“ sage ich. Denn die Zerfahrenheit der kirchlichen Zustände, welche in Folge der reformatorischen Anregung Luther's und durch die Lähmung der bischöflichen Kirchenregierung zunächst in Kursachsen entstanden war, bewog ihn zehn Jahre nach dem Beginne der Bewegung zu dem Schritte, den Staat zu Hülfe zu rufen und ihm die Ordnung der Angelegenheiten zu übertragen, die auf dem Wege der Gewissensfreiheit nicht zu einem gemeinsamen Ziele gelangten. Er that den Schritt aus Noth, mit Voraussicht aller der Uebelstände und verfälschenden Verschiebungen der kirchlichen Angelegenheiten, welche durch die Einmischung des staatlichen Zwanges erfolgen mußten, und er hat seinen idealistischen Grundsatz daneben nicht verleugnet. Was aber Luther aus Noth zugab, daraus machten sich die Landesherren eine Tugend; denn noch ehe er den Kurfürsten von Sachsen zu Hülfe zog, hatten schon einige Fürsten, der Markgraf von Ansbach, der Herzog von Riegnitz, aus der direct christlichen Verpflichtung des Staates das Recht abgeleitet, die Kirche zu reformiren, ihre Diener anzustellen, sie durch Kirchenordnungen zu regieren, und die anderen folgten nach. Man erkennt hieraus, wie allgemeine Geltung die religiöse und theokratische Ansicht Zwingli's vom Staate in jener Zeit besaß; ja ohne diese Ueberzeugung der Staatsgewalten selbst wäre die lutherische Kirche überhaupt nicht zu Stande gekommen. Den Thatfachen folgte auch hier die Theorie, und es war der gelehrige Melanchthon, welcher die zuerst von Zwingli gegen Luther behauptete Ansicht von dem

religiösen Verufe des Staates in das Fundament der hauptsächlich von ihm erbauten lutherischen Kirche eingefügt hat.

Für Zwingli selbst aber wurde diese Theorie zum Grunde seines tragischen Ausganges; er hat die fehlerhaften politischen Folgerungen, welche sich aus seinem Grundsatz ergaben, mit seinem Leben bezahlt. Fassen Sie mich in Kurzem diesen Verlauf bezeichnen, welcher erschütternd und versöhnend ist, weil er das Heldenthum des Mannes auch darin anschaulich macht, wie er direct für einen Fehler Anderer, indirect für den eigenen Irrthum in den Tod geht, einen Irrthum, der doch nicht seine eigene Schuld war, sondern ein Ergebniß des Ganges der Geschichte, in welches die überwiegende Masse der Generation jener Epoche hineingewachsen war, welches sich aber Zwingli mit vorleuchtender Klarheit und mit charaktervoller Energie angeeignet hatte wie kein Anderer seiner Zeitgenossen, deshalb aber auch Folgerungen nicht scheute, die ihn in Ungerechtigkeit verwickelten. Die Jahre 1526—29 umfassen die Höhe der Erfolge Zwingli's. In ihnen erweiterte sich seine Wirksamkeit zu einem räumlichen Umfange, welcher seine Stellung derjenigen Luther's vergleichbar machte und ihn in eine offenbare Concurrenz mit demselben führte. Die politische Art aber, in welcher er seine christliche Reformationsaufgabe von Anfang an auffaßte, führte ihn in die Bahn der äußern Politik, zur Unternehmung von Maßregeln, welche der gewaltsamen Sicherstellung und Erweiterung seines Wirkens galten. Denn obgleich er für seine Person und in seinem Amte nach wie vor dem Rathe von Zürich unterthan war, so war er in Wirklichkeit der Leiter des ganzen züricher Staates. Seine geistige Ueberlegenheit, welche die Stadt auf die Bahn der christlichen Gottesherrschaft geführt hatte, konnte für die Fortsetzung des eingeschlagenen Weges nicht entbehrt werden, und wie er selbst sich dazu tüchtig fühlte, die Einheit des Evangeliums Christi und der gesetzgebenden Gewalt des Staates zu knüpfen, so nahm er als Mitglied des heimlichen Rathes eine Stellung ein, welche der des Savonarola in Florenz glich oder dieselbe überbot, eine Stellung, nach welcher die Propheten des alten Bundes meistens so vergeblich gerungen hatten. Wie nun aber die Vorgänge in Zürich nicht umhin gekonnt hatten, das Verhältniß der Stadt zu manchen eidgenössischen Cantonen auf das Spiel zu setzen, andererseits eine anziehende Wirkung auf andere Cantone auszuüben, so brachte das Jahr 1526 in dieser Hinsicht eine doppelte Entscheidung. Einmal kündigten die um den Vierwaldstättersee gelegenen Cantone, welche den Sitz entschieden katholi-

scher Gesinnung bilden, dem Stände Zürich den bisherigen Bund; auf der andern Seite übte ein Religionsgespräch, welches zu Baden gehalten wurde, einen solchen Eindruck zu Gunsten der Reformation aus, daß dieselbe demnächst in mehreren Cantonen, insbesondere auch 1528 in Bern, dem mächtigsten Staate der Eidgenossenschaft, durchdrang. Mit diesen Gesinnungsgenossen errichtete Zürich allmählich einen neuen Bund seit 1527, das Bургrecht. Wie nun aber seit dem Streite Zwingli's mit Luther über das Abendmahl eine Reihe von schwäbischen und elsässischen Reichsstädten sich auf Zwingli's Seite gestellt hatte, so ist es bezeichnend für die Tragweite der neuen politischen Verbindung, daß nicht bloß schweizerische Städte derselben angehörten, sondern daß zuerst Constanz, dann Straßburg beitraten, ja daß sogar der Landgraf Philipp von Hessen wenigstens von Zürich und Basel in dasselbe aufgenommen wurde. So bildete sich für das reformirte Zürich zwischen 1527 und 1530 eine politische Conjunctur von immer fortschreitender Ausdehnung und Bedeutung, welche Zwingli in activer Weise für die Sicherstellung und Ausbreitung seiner Reform zu benutzen entschlossen war. Zunächst waren es aber die fünf Urcantone, welche als hartnäckige Vertreter der alten Religion und Anhänger des Pensionswesens zum Kampfe herausforderten. Die wirthschaftliche Lage dieser Waldcantone war von Hause aus der der Städtecantone ungleich und dadurch auch die Bedingungen der geistigen Interessen. Die Unproductivität des Bodens im Hochgebirge hatte gerade in den Waldcantonen das Reislaufen und das Pensionswesen als einen berechtigten Erwerbszweig in die Höhe gebracht; die Isolirung des rauhen Bergvolkes in seinen zerstreuten Wohnsitzen hatte in ihnen kein Bedürfniß nach geistigen oder religiösen Neuerungen aufkommen lassen. In beiden Beziehungen bestand hier der bewußte Gegensatz gegen das reformirte Zürich, der sich von Anfang an in beleidigenden Worten und in gewaltsamer Unterdrückung jeder reformatorischen Regung äußerte und schon 1524 zu einer besondern Verbindung der fünf Orte führte, sich allen religiösen Neuerungen in der Eidgenossenschaft zu widersetzen. Obgleich die Erfolglosigkeit dieses Unternehmens die Stimmung verschlimmerte, so würde doch die räumliche Trennung und das Recht einer jeden Partei, in ihrem Gebiete selbstständig, wenn auch in entgegengesetzter Richtung zu verfahren, jeden gewaltsamen Zusammenstoß erspart haben, wenn nicht die beiderseitigen Interessen in den gemeinen Herrschaften oder Vogteien an einander gerathen wären. Das waren Gebiete namentlich im Aargau



und im Thurgau, welche der Eidgenossenschaft unterthan waren und von Jahr zu Jahr von wechselnden Statthaltern der einzelnen Cantone regiert wurden. Und man kann sich denken, was dieser Wechsel bei der eingetretenen religiösen Ungleichheit bedeutete! Als die katholische Partei nicht einwilligen wollte, daß diese Unterthanen nach Majorität sich über die religiöse Differenz selbstständig entscheiden sollten, und als die Waldcantone 1529 den Erzherzog Ferdinand von Oesterreich in ihren Bund zogen, lag der Kriegsfall vor. Zwingli war über das Recht des Krieges außer Zweifel, nicht bloß wegen der unpatriotischen Haltung der Gegner zu dem Pensionsunwesen, sondern mehr noch deswegen, weil man durch Duldung ihres Widerstandes gegen die Reform sich mit ihnen vor Gott straffällig machen würde. Das war die theokratische Folgerung des Religionskrieges nicht als Recht, sondern als Pflicht, worin Zwingli durch den indiscreten Gebrauch der alttestamentlichen Geschichte sich bestärkt sah. Er hielt aber damals (1529) den Krieg um so mehr für geboten, weil gleichzeitig nach dem Reichstag zu Speier die Haltung des Kaisers gegen die deutschen Protestanten eine sehr gefährdende geworden war. Blutdurst war allerdings nicht in Zwingli; er und seine Gesinnungsgenossen dachten durch die Strategie der Ueberraschung einen unblutigen Sieg zu gewinnen, sie hofften ferner auf die Unterstützung Berns und meinten, schon durch die imposante Uebermacht ihr Ziel zu erreichen. Bern weigerte sich freilich, aber der Aufmarsch des Heeres der Züricher hatte auf die zum Kriege nicht vorbereiteten fünf Orte die Wirkung, daß sie eine Friedensvermittlung annahmen, welche am 24. Juni 1529 zu dem sogenannten ersten Landfrieden führte. Allerdings wurde derselbe nicht auf die von Zwingli beabsichtigte Bedingung geschlossen, daß die Waldcantone die reformatorische Predigt in ihrem Gebiete zulassen sollten; ihnen wurde vielmehr ausdrücklich das Gegentheil zugestanden, da Niemand zum Glauben gezwungen werden sollte; nur in den gemeinen Herrschaften sollte es den Gemeinden zustehen, mit Mehrheit für oder gegen die Messe sich zu entscheiden, und der Sonderbund der Waldcantone mit Oesterreich sollte aufgehoben werden. Dieser Erfolg, so erfreulich er angesehen werden darf, war doch ein starkes Gegengewicht gegen die theokratische Politik Zwingli's und er muß als die erste Niederlage derselben gelten, da die Haltung des reformirten Bern, so viel Unterstützung sie für Zürich darbot, nicht erwarten ließ, daß es die aggressiven Folgerungen der Ansicht Zwingli's je über sich nehmen würde. So war die erwünschte Ausbreitung der

Reformation doch nicht eine Stärkung in der Richtung, welche Zwingli's oberstes Interesse bezeichnet. Die reformatorische Partei in der Eidgenossenschaft war einig über die religiöse Angelegenheit und über die innerstaatliche Nöthigung zur gereinigten Gottesverehrung, uneinig über das Recht des Zwanges gegen andere selbstständige Glieder des bestehenden Bundes. Die theokratische Consequenz des Religionskrieges übte nicht bei allen Anhängern Zwingli's ihre Ueberzeugungskraft. Und da nun auch nach geschlossenem Frieden Zürich die Absicht verfolgte, gegen den Wortlaut desselben, den einzelnen reformatorisch Gesinnten in den Waldcantonen zu derjenigen Freiheit ihres Bekenntnisses zu verhelfen, welche es den Katholischen im eigenen Gebiet verweigerte, so lag in dem Widerspruch Berns dagegen ein wichtiger Grund für die Erfolglosigkeit jenes Bestrebens. Es kam aber eine neue Probe der Gewaltthätigkeit Zürichs hinzu. Zürich hatte nebst Glarus, Luzern und Schwyz die Schirmvogtei über die Lande des Abtes von St. Gallen, eines Fürsten des deutschen Reichs. Als 1529 ein neuer Abt gewählt war, beanstandete Zürich dessen Anerkennung, falls er nicht aus heiliger Schrift das Recht seines Mönchsstandes nachweisen werde. Und da derselbe diese Zumuthung rund abwies, so occupirte Zürich mit Einwilligung von Glarus trotz der Warnungen Berns und anderer Bundesgenossen das Stiftsland und erklärte die geistliche Herrschaft auch in kirchlicher Hinsicht für aufgehoben. In allem diesem war ohne Zweifel Zwingli die treibende Macht, und in derselben Zeit trat er nicht nur mit Philipp von Hessen in eine politische Verbindung, sondern projectirte sogar Bündnisse mit Venedig und Frankreich zum Schutze der Reformation gegen den Kaiser. Man hat darauf aufmerksam gemacht, wie weit sich diese Pläne von der ursprünglichen Politik Zwingli's entfernen, die Schweiz von allen äußeren Verwickelungen fern zu halten, man hat ferner den Widerspruch und die Ungerechtigkeit hervorgehoben, daß Zwingli eine Verbindung mit Frankreich für erlaubt hielt, während er die Verbindung der Gegner mit Oesterreich verdamnte. Rein politisch angesehen, war es ein Fehler, die Sache der Reformation einem Bunde mit Frankreich anvertrauen zu wollen, und das Bedenkliche der Situation war dieses, daß Zwingli um so weiter greifende Pläne auch über Reform der Eidgenossenschaft schmiedete, als die näheren Bundesgenossen in der Schweiz deutlich verriethen, daß sie um der Religion willen keine kriegerische und umwälzende Politik billigten. Und doch war die Lage zwischen Zürich und den Waldcantonen trotz des Landfriedens so gespannt, daß man 1531 den Wiederausbruch des Krieges als unver-

meidlich betrachtete, und Zwingli hat keine Scheu gehabt, ihn zu unternehmen. Indem nun aber die Bundesgenossen abmahnten und jede Unterstüßung verweigerten, wurde von Bern aus der Vorschlag gemacht, durch eine Proviantssperre die fünf Orte zur Unterwerfung zu nöthigen, in einem Jahre, wo allgemeine Theuerung herrschte. Es war eine heuchlerische Abneigung vor dem Blutvergießen, welche das Verhängniß des Hungers über eine Bevölkerung anordnen konnte, die auf reichliche Zufuhr aller unmittelbaren Lebensbedürfnisse von außen angewiesen war. Zwingli ist daran unschuldig; er hat sich vergeblich bemüht, die Maßregel zu hintertreiben, die nach manchen Verhandlungen im Mai 1531 von den schweizerischen Genossen des Burgrechtes zum Beschluß erhoben wurde. Die Ungerechtigkeit der Maßregel hat sich eben auch gerächt. Denn zunächst regte sie das Mißfallen der Bevölkerung in den reformirten Cantonen nicht minder auf als in den Cantonen, welche durch sie direct bedroht waren; sie gab den zurückgedrängten Gegnern in Zürich selbst einen wohllautenden Vorwand, sich zu regen; der Eindruck der Sache verwirrte und lähmte das Gemeinwesen Zürichs, während dadurch die fünf Orte zu verstärkter Kraftanstrengung angefeuert wurden. Unter diesen Umständen erkannte Zwingli, daß sein Werk gescheitert und daß ihm die Zügel entfallen seien. Aber dem Gesuch um Entlassung, welches er im Juli stellte, wollte der Rath nicht willfahren, und wenn auch voller Ahnung des schlimmen Ausgangs ließ sich Zwingli bewegen, wenn auch ohne weitem Einfluß auf die Politik zu üben, in seinem geistlichen Amte treu auszuharren. Seine Ahnungen haben sich bestätigt auch in Hinsicht seines eigenen Geschickes. Als die Waldcantone im October mit rascher Entschiedenheit die Sperre durchbrachen und in das Gebiet Zürichs mit gewaffneter Hand einrückten, war man hier in unbegreiflicher Verblendung ungerüstet zur Abwehr. Ein zusammengeraffter Haufe von 1200 Mann, den die Züricher entgegenwarfen, wurde am 11. October durch die Uebermacht bei Kappel besiegt; unter den zahlreichen Gefallenen war Zwingli, der als Prediger der Sitte gemäß neben dem Banner ausrückte, gewiß, daß er nicht heimkehren würde. Er ist deshalb glücklich zu preisen, daß ihm die Demüthigung erspart worden ist, welche der Friedensschluß über Zürich verhängte, daß er die Einschränkungen nicht zu erleben brauchte, denen sich in Folge dessen die Reformation in der Schweiz fügen mußte; und was er in gutem Glauben an die Wahrheit seines theokratischen Gedankens verschuldet hatte, das hat er durch seinen Tod gesühnt.

---

# Anzeige neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes, von H. Ewald. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1871. VI und 474 S.

Es ist der erste Band eines nach unserer Ansicht höchst bedeutenden und beachtungswerthen Werkes, den wir hier zur Anzeige bringen. Der Verfasser, trotz seines höheren Alters noch immer einer seltenen, wahrhaft jugendlichen Arbeitslust und Arbeitskraft sich erfreuend, benutzt seine unfreiwillige akademische Muße nicht, wie ihm seine Gegner gerathen haben, um auf seinen Vorbeeren auszuruhen, sondern die Lücken seiner bisherigen Veröffentlichungen in dem großen Gebiet sowohl der Sprachkunde als der biblischen Wissenschaft durch kleinere Abhandlungen und besondere Schriften in rascher Folge zu ergänzen. Zu den wichtigsten Aufgaben, die er sich gestellt, gehört das obige, auf vier Bände berechnete, Werk über die biblische Theologie des Alten und Neuen Bundes. Das Recht und die Befähigung dazu wird ihm Niemand streitig machen. Wenn für die Abfassung eines solchen Werkes die Grundvoraussetzung die genaue Kenntniß aller biblischen Schriften und aller daran hängenden Fragen und Probleme ist, so ist ja diese wohl erfüllt bei einem Manne, welcher, so ziemlich der einzige unter den jetzt lebenden Gelehrten, sämtliche Bücher des Alten und Neuen Testaments sammt den vielen Ausläufern beider Literaturen in völlig selbständiger, vielfach bahnbrechender Weise bearbeitet hat. Auch kann man nicht mit Recht sagen, daß zur systematischen Darstellung eines Stoffes, wie sie hier erfordert wird, wieder eine andere Begabung erforderlich sei als zu philologischen, kritischen, exegetischen und geschichtlichen Arbeiten. Denn wo nur immer die sichere Einzelkenntniß und Gesamtbeherrschung eines größeren Stoffes ist, da wird sich für jeden wissenschaftlichen Kopf auch die Gliederung und Entwicklung desselben von selbst ergeben, und gerade eine eminente Fähigkeit der wissenschaftlichen, d. h. genetischen, aus der innersten Kenntniß der Sache selbst geschöpften, Entwicklung zeichnet ja alle größeren und kleineren Arbeiten Ewald's von seiner hebräischen und arabischen Sprachlehre an aus. Wenn gleichwohl dieses Werk, wenigstens in seinem ersten Band, von dem, was der theologische Fachmann unter biblischer Theologie zu verstehen gewohnt ist, stark



abweicht, so liegt dies theils an dem Stoff dieses in gewissem Sinn nur einleitenden Bandes, theils hängt es mit den Zwecken, die der Verfasser sich vorgesetzt hat, zusammen. Die jetzt sogenannten Bearbeitungen der biblischen Theologie Alten und Neuen Testaments sammt den Specialdarstellungen einzelner Lehrstücke oder Lehrbegriffe aus denselben, deren in den letzten Jahrzehnten viele, zum Theil umfänglichere, im Druck erschienen sind, verfolgen in der Regel rein gelehrte Zwecke und suchen durch möglichst vollständige und sorgfältige Zusammenstellung und Erörterung des biblischen Stoffes und durch eingehende Beurtheilung aller möglichen abweichenden Auffassungen den Lehrgehalt genau herauszustellen, allerdings in dem Bewußtsein, daß es nun darauf ankomme, die Lehre der Kirche und der Kirchen oder der geltenden theologischen Systeme daran zu messen, aber doch ohne sich auf eine Lösung dieser letzteren Aufgabe einzulassen. Dr. Ewald dagegen, wie immer so auch hier das Große und Ganze und die letzten Ziele aller Wissenschaft ins Auge fassend und an den wichtigen Lebensfragen, welche unsere Zeit bewegen, längst selbstthätig sich betheiliegend, macht diesen letzten Zweck, nämlich die Anwendung und Verwerthung nicht bloß für die kirchliche Lehre, sondern auch für die Gestaltung der Gegenwart und Zukunft zur Seele seines ganzen Buches. Den Bestrebungen derer gegenüber, welche das Christenthum für unsere hochgebildete Zeit nicht mehr passend oder überwunden erachten, gilt es ihm, nachzuweisen, wie innerlich wahr und ewig lebenskräftig, wie nothwendig und unübertrefflich dasselbe noch heute so gut als in seinem Beginne sei und ohne dasselbe kein Heil für die Menschheit. Ebenso aber steht ihm auch fest, daß die großen Streitigkeiten und Spaltungen in der Christenheit nur durch das Emporkommen und Mächtigwerden von Irrthümern und vielen Abweichungen von dem ursprünglichen lauterem Licht und Leben der biblischen Offenbarung möglich geworden sind, und nur durch ein immer willigeres und vorurtheilsloses Zurückgehen auf das Wesen und den Gehalt des biblischen Christenthums der christliche Friede der Gegenwart gefördert und das freudige Zusammenwirken der ganzen Christenheit und damit eine bessere Zukunft angebahnt werden könne. Werden derartige Gesichtspunkte in der Bearbeitung des Stoffes der biblischen Theologie zu leitenden gemacht, so bekommt das Ganze einen apologetisch-polemischen Anstrich; es wird zu einer Rechtfertigung des biblischen Offenbarungsgehaltes gegenüber von seiner grundlosen Verachtung und seiner bloß einseitigen oder gar irrthümlichen Anwendung. Und dann wird auch die Darstellung nicht auf eine bloße Zusammenstellung von gegeben Vorliegendem sich beschränken, sondern zu einer freien Gedankenentwicklung werden, welche zugleich den inneren Beweis für die Wahrheit und Richtigkeit des Gegebenen mit sich führt. Wenigstens dieser erste Band ist in diesem Tone gehalten, und wir zweifeln nicht, daß es auch die folgenden mehr oder weniger sein werden. Aber wir finden auch darin so wenig etwas Ueberflüssiges oder Ungehöriges, daß vielmehr nach unserem Dafürhalten das Werk gerade dadurch einen eigenthümlichen Werth bekommt. Alle die speciellen und speciellsten Streitfragen, welche sonst in Büchern desselben Titels ausführlich durchgesprochen zu werden pflegen, wie verschwindend klein sind sie doch vielfach gegen die großen Fragen, welche unsere Gegenwart in Kirche, Wissenschaft und Staat bewegen! und wie nothwendig ist es doch gerade für unsere Zeit, von der gesammten biblischen Offenbarungswahrheit auf Grund der neueren biblischen Wissenschaft eine gegen alle Einwendungen und Abweichungen sie rechtfertigende Analyse zu geben! Daß in diesem Buche so-

dann die Auseinandersetzung rein gelehrter Streitpunkte und Beurtheilung der Ansichten anderer Gelehrten nicht unternommen wird, versteht sich leicht; selbst wenn das mehr des Verfassers Art wäre, als sie es bekanntermaßen ist, so wäre es doch in diesem Falle dadurch überflüssig gemacht, daß er schon in einer Menge anderer Schriften, auf die er einfach zurückweisen konnte, seine Ansichten über die Einzelheiten näher begründet hat. Er ist dadurch in der vortheilhaften Lage, allenthalben nur die wichtigeren Ergebnisse früherer Einzelforschungen zu einem klar gedachten Ganzen verarbeiten und dem inneren Zusammenhang der Sachen nachgehen zu können, ohne daß jedoch die Nachholung der Erörterung von Einzelheiten ganz fehlte. Das bringt dann aber, zumal da der Verfasser nicht in der philosophischen und theologischen Schulsprache, sondern in einem immerhin eigenthümlichen, aber doch Jedermann verständlichen Deutsch denkt und schreibt, noch den weiteren Vortheil, daß auch gebildete Laien sein Buch genießen und verstehen können. Wie erwünscht das sei, braucht heutzutage, wo über die Entfremdung der Laien von der Kirche und Theologie mit Recht geklagt wird, nicht erörtert zu werden. Daß übrigens der Verfasser in das Geschrei gegen die Dogmen nicht einstimmt, ist sonst bekannt, und auch über die Glaubensbekenntnisse spricht er sich S. 13 sehr maßvoll aus.

Das Werk ist betitelt „die Lehre der Bibel von Gott“, das soll aber nur der deutsche Ausdruck für biblische Theologie sein. Als Aufgabe derselben wird hingestellt die genaue Erörterung des Inhalts und Zusammenhanges aller der zur Gotteslehre gehörigen Wahrheiten, welche die Bibel umfaßt. Sofern diese Wahrheiten sich beziehen auf die Verhältnisse Gottes, der Welt, des Menschen, welche, weil sie das rein Geistige berühren, eben nur im Glauben so festgehalten werden können, ergiebt sich als erster Theil die Glaubenslehre; sofern sie aber auch begründen, was jeder einzelne Mensch nach der Bibel dem göttlichen Willen gemäß zu thun hat, folgt dann als zweiter Theil die Pflichtenlehre; weil sie endlich, nach der Bibel selbst, nur in einer schon bestehenden Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit unter den Menschen das letzte Ziel ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit erreichen können, muß sich als dritter Theil daran schließen die Lehre vom Gottesreiche. Diese drei Theile machen den Zusammenhang oder das System der biblischen Gotteslehre aus und sollen in drei Bänden erschöpft werden. Freilich giebt die Bibel nicht bloß diese Wahrheiten, sondern auch die Geschichte ihres Eintritts in die Welt unter geschichtlichen Bedingungen und schweren Kämpfen. Alle geistigen Wahrheiten gehen erst geschichtlich auf, und je höher sie sind, desto mehr im Kampf mit Irrthümern; diese Geschichte ihres Ursprungs ist dann eben der beste Beweis für ihre Richtigkeit, innere Wahrheit und ursprüngliche Bedeutung, und es ist der große Vorzug der Bibel, daß sie Alles in dieser seiner geschichtlichen Bedingtheit und Nothwendigkeit giebt. Daraus ergiebt sich nicht nur die Forderung, die Entwicklung jener Wahrheiten mit steter Rücksicht auf die Geschichte zu behandeln, sondern es müßte eigentlich dem systematischen Haupttheil ein Abriß der Geschichte vorangehen, und nur weil der Verfasser die Geschichte in einem besonderen Werk schon behandelt hat, wird hier darauf verzichtet. Dagegen erhebt sich zum Anfang noch die Frage, warum die biblische Wahrheit gerade in der Form, in welcher sie uns gegeben vorliegt, verkörpert erscheint. Die Antwort auf diese Frage giebt der jenen drei genannten Theilen oder Bänden als

einleitend vorausgeschickte erste Band, die Lehre vom Wort Gottes enthaltend. Und dieser, bis jetzt allein erschienen, ist es, um den es sich uns hier handelt.

Da hinter der Bibel als einer Schrift oder Schriftenammlung die lebendige Offenbarung liegt, von welcher die Schrift nur die Urkunde ist, so wird hier ausgegangen vom Wesen und Begriff der Offenbarung und dann gezeigt, daß und warum sie gerade im Volk Israel sich vollzog und daß und warum sie gerade in dieser Bibel schriftlich wurde. Die Wiederung des Stoffs ist demnach hier: 1) von dem Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes; 2) von der Offenbarung im Heidenthum und in Israel; 3) von der Offenbarung in der Bibel.

Die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung, wenn man sie gründlicher nimmt, als sie in den meisten theologischen Lehrbüchern behandelt ist, hat bekanntlich ihre großen Schwierigkeiten; sie ist hier in ganz eigenthümlicher, selbständiger und tiefdringender Weise erörtert (S. 24—173). Es handelt sich um die specielle oder, wie der Verfasser sie nennt, mittelbare Offenbarung (im Unterschied von der unmittelbaren, welche in drei Arten zerfällt: die Uroffenbarung, welche in dem durch die Schöpfung selbst für alle Zeiten festgegründeten Wechselwirken des göttlichen und menschlichen Geistes besteht, die Offenbarung in der Natur und die in den geschichtlichen Erlebnissen); eine mittelbare nennt er sie, weil sie in klaren Worten und Sätzen, die dem Menschen verständlich sind, besteht, also durch menschliche Rede vermittelt und bereits durch den Geist und die Rede menschlicher Vermittler hindurchgegangen, darum auch nothwendig einer geschichtlichen Entwicklung unterworfen ist. Und die Frage ist: wie ist es möglich, daß Gott durch menschliche Rede sich offenbart und welche Gewähr haben wir, daß das so Geoffenbarte wirklich göttliche Offenbarung ist? Die Schwierigkeit besteht für den nicht, der Gott nicht nach seiner vollen Wahrheit und Geschiedenheit vom Menschen anerkennt, der kann aber auch an eine göttliche Offenbarung für den Menschen nicht glauben (S. 53). Und andererseits wäre die Schwierigkeit dann unlösbar, wenn man nicht zugebe, daß der Mensch schon ursprünglich so geschaffen ist, daß er das Wahre erkennen und das Richtige thun könne. Doch ist diese Anerkennung nur die nothwendige Voraussetzung. Mit der bloßen Anlage ist es nicht gethan; diese ist zunächst etwas Ruhendes, allen Menschen gleichmäßig Zukommendes, und der Geist des Menschen kann sich vielmehr auch gegen Gott setzen (S. 33). Auch kann man weder geschichtlich noch psychologisch zugeben, daß in und mit einem der besonderen Vermögen des menschlichen Geistes, mag man die Vernunft oder das Gewissen (welches doch immer erst auf Grund einer schon vorhandenen Offenbarung in Thätigkeit tritt und nichts ist als die Kraft des schon angeregten sittlich-religiösen Selbstbewußtseins, etwas Erhalten-des und Bewahrendes, nicht etwas Producirendes) oder sonst ein anderes Vermögen im Auge haben, das Gottesbewußtsein schon gegeben sei (S. 34 f.). Dieses setzt vielmehr schon eine gewisse Entwicklung der sämmtlichen verschiedenen Fähigkeiten des menschlichen Geistes voraus und tritt, obgleich seiner Möglichkeit nach angeboren, in Wirklichkeit doch erst ein in Folge der Erfahrung der Unzulänglichkeit der eigenen Macht, indem der Mensch nach einer ihm nächst stehenden höheren Macht sucht und fragt und diese ihm antwortet oder sich finden läßt. Das Gottesbewußtsein kommt erst zu Stande durch Offenbarung, und gerade der gegen-seitige Vorgang, nämlich des Suchens von Seiten des Menschen und des Entgegenkommens von Seiten Gottes, verbunden mit einem unausweichbaren Gefühl.

der Ueberwältigung zum Gehorsam gegen das so gesuchte und vernommene Wort Gottes, ist der Vorgang der Offenbarung. Bei jedem solchen Vorgang handelt es sich darum, was im gegebenen Fall der Wille Gottes an den Menschen sei oder wie er nach diesem Willen zu handeln habe; erst aus der vielfältigen Wiederholung dieses Vorganges erbaut sich unter den Menschen allmählich eine Erkenntniß dessen, was dieser Gott, der zu diesem Handeln treibt, selbst sei, und damit ein höheres Ganze göttlicher Wahrheiten auf. Es ist aber daraus auch deutlich, daß die Offenbarung, mit der Urzeit der Menschen, mit der Sprachbildung selbst beginnend, zunächst nichts auf einmal Abgeschlossenes ist, sondern von kleinen Anfängen aus (wenn ihr seitens des Menschen die rechte Gottesfurcht entspricht) in stufenmäßigem Fortschritt sich geschichtlich entwickelt und an Fülle und Klarheit des Inhalts zunimmt. Erst das Product der Offenbarung ist das neue göttlich-menschliche Verhältniß, welches man gemeinhin Religion oder religiöses Verhalten, nach der Bibel aber besser Gottesfurcht, d. h. die Scheu, den klar vernommenen Willen des Herrn zu verletzen, oder auf der höheren Offenbarungsstufe noch richtiger die Liebe Gottes nennt, welche (Furcht oder Liebe) aber ohne entsprechende Erkenntniß (als ihre Voraussetzung) nicht zu denken sind. Da nun aber in jedem einzelnen Offenbarungsvorgang der Mensch als suchender und vernehmender mitthätig ist und das gesuchte und vernommene Wort zugleich von der augenblicklichen Stimmung des menschlichen Geistes abhängt, so muß die Möglichkeit unvollkommener oder unrichtiger Offenbarung zugegeben werden, wie ja schließlich auch das Heidenthum mit darauf beruht. Insofern ist es von großer Wichtigkeit, daß die Gottesfurcht (obwohl erst Folge der Offenbarung) doch selbst wieder fördernd und läuternd auf die Offenbarung zurückwirkt. Der Inhalt der Offenbarung nämlich oder das Wort muß sich immer erst durch das Handeln nach demselben bewähren, erst durch das Handeln darnach, und zwar nicht bloß das Handeln des Einzelnen, sondern Vieler, muß sich zeigen, ob und wie viel Wahres und Heilsames in ihr liege. Insofern ist das gottesfürchtige Handeln selbst wieder Correctiv und Prüfstein für die Offenbarung und wirkt sichtend auf ihre Worte zurück. Es ist ein Kreislauf gegenseitiger Einwirkung, und die Offenbarung selbst ein langer geschichtlicher Proceß. Vollendet ist sie erst, wenn keine einzige wesentliche und nothwendige Wahrheit mehr fehlt, also der Inhalt erschöpft ist, und dieser Inhalt (sich zugleich als mit der stummen unmittelbaren Offenbarung im vollständigsten Einklang befindlich erweisend, S. 159) für alle Menschen ohne Ausnahme die gleiche Anwendung zuläßt. Dies ungefähr sind die Hauptzüge aus der grundlegenden Auseinandersetzung des Verhältnisses von Offenbarung und Gottesfurcht. Eine ausführliche Abhandlung über die Stufen, in welchen, und die Personen, durch welche die Offenbarung von ihren ersten Anfängen aus sich entwickelt und schließlich vollendet, also besonders über das gesammte Prophetenwesen, über Mose und Christus in ihrer Unterschiedenheit von einander und von den gewöhnlichen Propheten, sowie eine eingehende Besprechung der Folgen der Offenbarung, nämlich der Bildung der je nach dem Stand der Offenbarung mehr oder minder vollkommenen Religionsgemeinden und des zur Erhaltung und Pflege dieser Gemeinden nothwendigen Priesterthums, erschöpfen erst die Lehre von dem Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes.

Im zweiten Haupttheil (S. 174—314) „von der Offenbarung im Heidenthum und in Israel“ fragt es sich, warum denn die Offenbarung schon im Alterthum



vollendet sein soll, und gerade unter diesem ziemlich unberühmten Israel und keinem anderen Volke des Alterthums. Ausgehend von dem unleugbaren Satz, daß das Bedürfniß nach Offenbarung und nach den durch sie zu erbringenden Gütern durch das ganze Alterthum, zumal seit der Völkertrennung, ging und daß unter diesen Völkern sehr mannichfaltige Arten einer unvollkommenen Befriedigung dieses Bedürfnisses sich ansetzten, welche in ihren Nachwirkungen zum Theil noch heute in weiten Gebieten der Menschheit fort dauern, zeigt der Verfasser, wie im Volke Israel und nur in diesem theils von seiner früheren Vorzeit her und durch das Wirken seiner großen Vorväter (an deren Geschichtlichkeit festgehalten wird), theils durch die lange Berührung und den Kampf mit dem hochgebildeten, aber in Sachen der Gottesfurcht sehr entarteten Aegypten, theils durch die Erscheinung und Persönlichkeit des Mose die Vorbedingungen für eine vollkommenere Offenbarung und die feste Gründung einer Gemeinde der wahren Gottesfurcht gegeben waren, und wie nun innerhalb dieser Gemeinde in einem anderthalb Jahrtausende langen, mit klarem Bewußtsein über die Aufgabe, um die es sich handelte, geführten Streit gegen alle die gröberen, feineren und feinsten Arten des Heidenthums und gegen alle die möglichen menschlichen Verirrungen und Trägheiten die Offenbarung immer reinere, reichere und vollendetere Früchte hervortrieb und durch sie in dieser Gemeinde die Macht eines heiligen Geistes sich bildete (welche sonst bei keinem Volk zur Erscheinung kam), bis endlich durch das irdische und himmlische Wirken Christi die der prophetisch-gesetzlichen und national beschränkten Offenbarungsstufe anhaftenden Mängel selbst überwunden und die göttliche Wahrheit vollendet in einer von der ganzen Menschheit ergreifbaren Form zur Erscheinung kam.

Vom Wesen des Heidenthums und seiner verschiedenen Religion werden hier, soweit sie in den Gedankenkreis des Werkes gehören, mancherlei treffende Charakteristiken gegeben, ebenso die in der Bibel vorkommenden, aber theilweise noch sehr dunkeln Benennungen der Arten des heidnischen Aberglaubens sprachlich und sachlich erläutert. Mit aller Entschiedenheit wird aber (S. 275 ff.) daran festgehalten, daß, wie von Anfang an die ganze biblische Offenbarung im ernstesten Kampfe gegen das Heidenthum stand, so auch in keiner Weise das Christenthum aus einer Aufnahme positiver Elemente der heidnischen Religionen und aus einer Mischung derselben mit der israelitischen Offenbarungswahrheit erklärt werden dürfe.

Erst auf Grund dieser Beschreibung des Lebens und der Geschichte der Offenbarung wird im dritten Theil (S. 314—474) „von der Offenbarung in der Bibel“ die heilige Schrift besprochen, was sie ist und was sie nicht ist, ihre allmähliche unabsichtliche und doch nothwendige Entstehung (die Bildung des Kanons beider Testamente sammt der Beschaffenheit seiner Texte), ihre Heiligkeit als eine weder willkürlich gemachte noch überhaupt willkürlich bestimmbare, die Mannichfaltigkeit und innere Einheit ihrer Schriften sammt der Würdigung der Apokryphen oder, wie sie hier heißen, Zwischenschriften, ihre innere Unterschiedenheit von allen heiligen Büchern anderer Völker, ihre schlichte Einfachheit und Lauterkeit, ihre Verständlichkeit für Leute aller Stände, Alter und Völker, ihre Zuverlässigkeit in geschichtlichen Dingen, ihre völlige Zureichenheit, ihr wachsender Werth und ihre immer höhere Bedeutung in unserer Zeit, wo kirchliche und außerkirchliche Verirrungen auf dem Gebiet der Gottesfurcht immer mannichfaltiger hervorrschießen, sowie der Beweis ihrer Göttlichkeit, darin bestehend, daß jeder Einzelne die Gottesfurcht, so wie sie in der Bibel zu erkennen ist, in sich aufnehme und das

bessere Leben seiner Seele, welches sie ihm verheißt, wirklich so finde (S. 448), nebst den Grundsätzen über ihre Erklärung. In einer Reihe von funfzehn Abschnitten wird so der geschichtliche und dogmatische Begriff der Bibel erörtert, im Geiste höchster Hochachtung ihres einzigen Werthes und in kindlicher Verehrung jedes, auch des unscheinbarsten Theilchens derselben, aber unter steter Abwehr der falschen oder auch der starren und abergläubischen Theorien. Wie in den übrigen Theilen, so sind namentlich auch in diesem eine Menge seiner Beobachtungen, geistvoller Gedanken und beredter, begeisterter Zeichnungen enthalten. Und von seiner unübertroffenen Meisterschaft in der Kunst, dem Alterthum seine innersten Gedanken und Gefühle abzulauschen, hat der Verfasser auch hier wieder viele Proben gegeben.

Der ganze Band ist so eine Einleitung in die biblische Theologie. Sofern aber doch Alles, was hier — allerdings in freier Gedankenentwicklung — gegeben wird, aus dem innersten Verständniß des Lebens und der Geschichte der biblischen Offenbarung geschöpft und jeder einzelne wichtigere Satz wo möglich aus Thatfachen und Aussprüchen der Bibel bewiesen oder als damit übereinstimmend nachgewiesen wird, kann er auch den Namen des ersten Theils der biblischen Theologie selbst mit gutem Recht beanspruchen. Durchaus aber ist das Buch nur für den denkenden Leser geschrieben und will auch von Anfang bis zu Ende gelesen sein, da Alles in einem wohldurchdachten inneren Zusammenhang steht. Denkende Leser aber, mögen es Laien oder gelehrte Sachmänner sein, werden es nicht aus der Hand legen, ohne vielfache Anregung und Förderung daraus gezogen zu haben, um so mehrere, je tiefer sie selbst schon über das Offenbarungswesen im Alterthum, über die Geschichte der Religionen und Völker, über die Entwicklung der Menschheit im Ganzen nachgedacht haben und dadurch zu der Erkenntniß gekommen sind, daß eine beschränkt-theologische Lösung der vorliegenden Probleme, welche sich mit den sicheren Ergebnissen unserer heutigen Sprach-, Geschichts- und anthropologischen Wissenschaft nicht auseinandersetzen kann, für unsere Zeit nicht mehr zu genügen vermag.

Der Druck und die Ausstattung ist vortrefflich. Für die glückliche Vollendung des groß angelegten Werkes wünschen wir dem Verfasser gute Ruhe, heiteren Muth und dauernde Arbeitskraft.

Berlin.

A. Dillmann.

### Zur Palästina-Literatur.

Dem Verlangen der verehrlichen Redaction dieser Blätter entsprechend nehme ich nach längerer Unterbrechung und nachdem ich eine zweite Pilgerfahrt nach dem Gelobten Land vollzogen habe, meine Literaturberichte über Palästina hiemit wieder auf<sup>1)</sup>. Ich führe die betreffenden Schriften aus den Jahren 1869 bis 1872, so ziemlich nach der Zeit ihres Erscheinens, in bunter Reihe vor.

1. Guide indicateur des sanctuaires et lieux historiques de la terre sainte par le frère Liévin de Hamme. Jérusalem, Imprimerie des PP. Franciscains. 1869.

Die Schrift dieses Franziskanermönchs, der seit zehn Jahren als Reisebegleiter fungirt, ist wie das verwandte Bishoff'sche Buch „Führer durch das heilige Land

<sup>1)</sup> Der letzte war erschienen in Band XIII.

für Pilger“, Wien 1868 (f. Band XIII, S. 741), ein recht praktisches Handbuch, zumal für katholische Pilger. Da sich alle betreffenden Bibelstellen nebst vielen Gebeten, z. B. den 14 für die 14 Stationen des Schmerzensweges, darin abgedruckt finden, da ferner jedem Abschnitt ein „Sommaire“ voransteht und eine „Récapitulation“ nachfolgt, da auch die Entfernung der Stationen überall ganz genau nach Minuten angegeben ist, so hat die Schrift den nicht geringen Umfang von 698 Seiten erhalten. Der Verfasser, mit katholischen Palästina-Büchern wohlvertraut, ist ein Anhänger der Tradition, er versteigt sich aber dabei doch hie und da zu Aufstellung von Hypothesen. So möchte er z. B. Batrun für ein befestigtes Vorwerk von Amwas oder Nicopolis halten. Einen komischen Eindruck macht das „Avis important“ am Schlusse des Buches, das dahin geht, daß es bedenklich sei, sich Frauen zu nähern und mit jungen Mädchen zu scherzen.

Eine eingehende Recension dieser Schrift aus der Feder des Herrn von Hörmann (gewesenen Rectors des österreichischen Hospizes in Jerusalem) findet sich in der Zeitschrift „Das Heilige Land“, 1871, Heft 1.

2. Reise durch das Gelobte Land. Ein ausführliches Tagebuch über eine in den Jahren 1866 und 1867 unternommene Reise von England nach St. Helena und dem Cap der Guten Hoffnung und die Rückreise von Natal über Mauritius, Egypten und Palästina. Mit vielen Illustrationen. Herausgegeben von Dr. L. Wagemann, Missionsdirector. Berlin 1869. Im Verlag des Missionshauses.

Eine für Missionsfreunde anziehende Schrift. Auffallen muß darin die Behauptung, daß die Stätte des heiligen Grabes wohl zu den am wenigsten von der Kritik ansechtbaren gehöre, und die Erklärung, daß das heilige Grab doch der traueste Gebetsplatz in der Welt sei. Nichts ist ja ernstlicher und vielfacher in Zweifel gezogen worden als die Aechtheit der Grabkirche, und nirgends ist die Störung größer als dort. Wir möchten hier an die Antwort erinnern, welche der streng orthodoxe Holländer Van de Velde auf die Frage: „Wo lag denn Golgatha?“ gegeben hat und die also lautet: „Ja, das ist die große Frage, deren Lösung Gott in Liebe verhindert hat. Würde man, wo das wahre Golgatha läge, so wäre die Grabkirche in wenigen Wochen dorthin verlegt und die Greuel, die nun auf dem falschen Golgatha begangen werden, würden auf dem wahren stattfinden; denn das Herz will Abgötterei treiben mit Holz und Stein.“ Fast erheiternd ist die Erklärung, die dem Verfasser auf die Worte, die er vor christlichen Freunden äußerte: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt, wie oft habe ich dieses Wort daheim gesungen! . . . Wollt' Gott, ich wär' in dir! Nun bin ich durch Gottes Gnade darin und mir ist's wie einem Träumenden“, von diesen Freunden geworden, die Erklärung: „Ja, und wir möchten halt singen: wollt' Gott, ich wär' erst wieder raus!“

3. Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, accompagnée de cartes détaillées par M. V. Guérin. Judée. Paris 1868—69.

Die vorliegenden drei Bände bilden nur den Anfang der von dem Verfasser, der dreimal in Palästina gewesen ist (einmal mit dem Senator de Saulcy), beabsichtigten Publication. Das ganze Werk war auf neun Bände berechnet. Es wäre zu bedauern, wenn es nicht vollendet würde. Sehr dankenswerth ist es, daß überall die Namen mit arabischer Schrift gegeben werden. Die Zahl der aufge-

führten Ghirbet oder Trümmerstätten ist Region. Im zweiten Bande sind besonders ausführlich die Städte Gaza und Ascalon (S. 133—212) behandelt. Herr Guérin hat sich um die Wissenschaft verdient gemacht.

4. Geologische Karte von Jerusalem und seiner Umgebung von Professor Dr. D. Fraas. Stuttgart 1869.

Ist eine interessante Zugabe zu den vom Verfasser 1867 herausgegebenen geologischen Beobachtungen (vergl. Band XIII, S. 161 ff.). Die Karte erschien zugleich in deutscher und in französischer Bearbeitung.

5. Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI. Itinerarium Burdigala Hierosolymam. Peregrinatio S. Paulae. Eucherius de locis sanctis. Theodorus de situ terrae sanctae. Nach Druck- und Handschriften mit Bemerkungen herausgegeben von Titus Tobler. St. Gallen 1869.

Dr. Tobler hat mit der Herausgabe alter Pilgerschriften bereits im Jahre 1851 begonnen. Damals hat er erscheinen lassen: Magistri Thetmari iter ad terram sanctam anno 1217. Im Jahr 1863 folgte: De locis sanctis, quae perambulavit Antoninus martyr circa A. D. 570. Im Jahr 1865: Theodoricus de locis sanctis, nebst vier Berichten Unbenannter. Mit Ausnahme der erstgenannten kleineren Schrift hat er allen viele, zum Theil sehr interessante Bemerkungen beigelegt. (Man vergleiche die Anzeigen im „Ausland“ 1864, Nr. 3, und 1865, Nr. 15.)

6. Der große Streit der Lateiner mit den Griechen in Palästina über die heiligen Stätten im vorletzten Jahrhundert und der Neubau der Grabkuppel zu Jerusalem im letztverfloffenen Jahrzehnt. Von Dr. Titus Tobler. St. Gallen 1870.

Dem Titel nach zerfällt die Schrift in zwei Theile. Dem ersten liegt ein italienisches Büchlein eines Minoriten, wahrscheinlich P. Paolo von Vodi (Vodi 1637) zu Grunde; der andere Theil enthält eine übersichtliche Geschichte des an der Grabkirche vorgenommenen Neubaus der großen Kuppel nach gedruckten und mündlichen Quellen. Dr. Tobler findet in diesem Neubau (einem vollkommen gelungenen Werk des russischen Architekten Eppinger) „ein herrliches Denkmal auf die Versöhnlichkeit von Christen“, als ob je eine Verständigung zwischen den geistlichen Häuptern der zwei orthodoxen Kirchen stattgefunden hätte. Der prächtige Neubau ist auf Anregung des Großfürsten Constantin lediglich durch eine Verständigung zwischen dem russischen Kaiser und dem gewesenen Kaiser der Franzosen zu Stande gekommen. Nach wie vor stehen sich die lateinischen und die griechischen Christen in Jerusalem aufs feindseligste entgegen.

7. Jerusalem. Gegenwärtiges und Vergangenes. Von A. G. W. Zweite, umgearbeitete, illustrierte Auflage. Mit 15 Ansichten, 3 Karten und einer großen Ansicht von Jerusalem aus der Vogelschau. Berlin 1870.

In der ersten Auflage (angezeigt in Band XIII, S. 743) hat der Verfasser, Alexander Graf Wartensleben, die Errichtung eines besonderen Kirchengebäudes für die evangelischen Deutschen für eine unabweisbare Ehrensache erklärt und den Wunsch ausgesprochen, daß seine Schrift dazu beitragen möchte, das Interesse für den Bau eines solchen bei Diesem oder Jenem wachzurufen. Wie überraschend schnell ist den evangelischen Deutschen geworden, was ihnen gebührte! Die deutsche Kapelle auf dem Johanniterplatz hat bereits am 15. Juli 1871 ihre Ein-



weihung erhalten und im October 1871 ist Professor Baurath Adler von Berlin nach Jerusalem gekommen, um an Ort und Stelle Studien zur Errichtung einer deutschen Kirche u. s. f. zu machen. Leider durfte der edle Graf das erhebende Ereigniß nicht mehr erleben. Dagegen ward ihm noch die Befriedigung, zu erfahren, daß sein Buch ins Englische übersetzt werden solle. Von den Illustrationen sind neu und besonders dankenswerth: der Vorhof des Johanniterconvents (richtiger: die Ruinen der Johanniterkirche Maria latina major), die Ruinen des Muristan (richtiger: der innere Hof des alten Ritterhospitals), die Terrainkarte des Johanniterplatzes und die Ansicht des heutigen Johanniterhospizes. Alle diese Illustrationen, namentlich die zuletzt genannte, lassen übrigens Manches zu wünschen übrig. Die neue Auflage hat viele Verbesserungen und Erweiterungen erhalten.

8. Incidents of a Journey through Egypt and the Holy Land by G. Jaek. Edinburgh 1870.

9. Two months in Palestine, or a guide to a rapid Journey to the chief places of interest in the Holy Land. London 1870.

Zwei Touristen-Schriften.

10. Jerusalem — Pilgerfahrt zweier Solothurner vor 250 Jahren, von L. R. Ziegler (im Sonntagsblatt des „Bund“, 26. Juni 1870 bis 4. Sept. 1870).

Es möge aus diesem Bericht, dem erläuternde Bemerkungen beigegeben sind, folgende Stelle hervorgehoben werden: „Witers sind noch Aley Glauben in Jerusalem, die gar nit an den Allmächtigen Allentzigen Gott glauben: Tirgen, Mohren und Juden. Aber man find kein Euterischen tüffel, sie bleiben in unsern Landen.“

11. Vom Schwarzwald ins Morgenland. Reisebilder von Emil Schütz, Dr. med. et chir., Arzt in Calw. Calw 1870.

Des Verfassers Reise (er hat sie mit dem Gesellschafts-Reiseunternehmer Stangen von Berlin gemacht) hat 80 Tage gedauert. Seine Absicht bei der Veröffentlichung dieser Schrift war, „in zwanglosen Umrissen wohlwollenden Lesern ein treues Bild orientalischen Lebens zu bieten“. Er hat seine Absicht erreicht. Die von ihm entworfenen Bilder können ohne Ausnahme als wohl gelungen bezeichnet werden. An kleinen Verwechslungen fehlt es freilich nicht. So befindet sich z. B. das Säulenpaar, das der engen Pforte christlicher Anschauung entspricht, nicht in der Sacra, sondern in der Alja-Moschee, ganz in der Nähe der Kanzel Omar's. In Constantinopel durfte der schwäbische Arzt durch Vermittelung des dortigen Dr. B. die Bekanntschaft des Chefs sämtlicher Militärschulen des türkischen Reichs machen, des Galib Pascha. Dieser Mann habe ihm durch seine erstaunlichen Kenntnisse die höchste Achtung abgenöthigt und ihm von den Bestrebungen der osmanischen Fortschrittspartei so hohe Begriffe beigebracht, daß alle seine Vorurtheile gegen den „kranken Mann“ gründlich verschwunden seien. Dieser Mann sei der schlagendste Beweis für die fernere Lebensfähigkeit dieses Reichs.

12. Die Anwesenheit Sr. Königl. Hoheit des Kronprinzen von Preußen in Palästina. Von einem Süddeutschen. Berlin 1870.

Referent hat diese panegyrische Schrift des Dr. Carl Sandreczy, „des Ältesten der Deutschen“ in Jerusalem, um so mehr mit Interesse und Vergnügen gelesen, als er der Begrüßung des Kronprinzen im preussischen Consulat von Seiten der Deutschen, dem von Herrn von Alten dort gegebenen Festmahle am 6. Nov.

und der Besitzergreifung der Trümmerstätte der Johanniter am 7. Nov. selbst hat anwohnen dürfen. Wegen der eingestreuten Notizen, die nur ein vollkommen sachkundiger, in Jerusalem ganz eingewohnter Mann geben konnte, hat die Schrift einen mehr als nur vorübergehenden Werth.

Recht anziehend geschrieben und die Kunde Palästina's vermehrend sind die (vier) „Briefe aus Palästina“ (über Modin, das Grab Josua's u. s. f.), welche Dr. Sandreczky neuerdings im „Ausland“ (Nr. 34 ff. des Jahres 1871) veröffentlicht hat.

13. Blicke in die früheste Geschichte des Gelobten Landes von Pic. G. Hoffmann, Pfarrer der deutsch-evangelischen Gemeinde in Jerusalem. Mit einer Karte. Basel 1870.

Das Buch enthält vier Abschnitte mit den Ueberschriften: 1) das heilige Land; 2) die Erzväter; 3) die Einwohnung des Volkes Israel im heiligen Lande; 4) die Blüthe des Landes unter David und Salomo. Die drei ersten Abschnitte sind Vorträge, welche vor der deutschen Gemeinde in Jerusalem in den Abendstunden gehalten worden sind. Es war des Verfassers Gedanke, „den Vorzug, den ein längeres Wohnen in Palästina gewährt, für das anschaulichere Verständniß einiger wichtiger Epochen der Geschichte des Alten Bundes zu verwerthen“. Der Gedanke war ein glücklicher, und da er mit Geschicklichkeit ausgeführt worden ist, konnte der Erfolg nicht fehlen. Alle Bibelfreunde müssen sich dem Verfasser zum Dank verpflichten. Eine Art Fortsetzung hat derselbe (jetzt Pfarrer in Frauendorf bei Stettin) geliefert in der Schrift: „Das Gelobte Land in den Zeiten des getheilten Reichs bis zur babylonischen Gefangenschaft.“ Basel 1871.

14. Eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Tagebuch von Julius Fromme, weiland Pastor am Dome zu Verden, herausgegeben von dessen Bruder Rudolf Fromme, Pastor zu Werfabe. Bremen 1871.

Da manche der sehr persönlichen Bemerkungen dieses Tagebuchs offenbar nur für einen Kreis Vertrauter bestimmt waren, läßt sich die Veröffentlichung desselben in seiner Vollständigkeit nimmermehr rechtfertigen.

15. Reisebilder aus dem Orient. Von Hermann Dalton. St. Petersburg 1871.

Als ein redebegabter Mann schildert der Verfasser, Pfarrer in Rablowka bei St. Petersburg, in blumenreicher Sprache Land und Leute auf wahrhaft anziehende Weise und überall der Wahrheit entsprechend. Die sieben Abschnitte des Buches sind betitelt: 1) Reiseeindrücke aus dem Gelobten Lande; 2) ein Ausflug ans Tode Meer; 3) der See Genezareth einst und jetzt; 4) die evangelischen Missionsbestrebungen im Gelobten Lande; 5) auf und in der Pyramide; 6) die Geburtstagsfeier Muhammed's in Kairo; 7) vierundzwanzig Stunden in Damascus. Für jeden der Abschnitte sind für Leser, die tiefer eingeführt zu werden wünschen, Anmerkungen beigelegt, die von guter Belesenheit und auch von Freimüthigkeit Zeugniß geben. Der vierte Abschnitt enthält manche Lücken, welche aus dem Artikel des Referenten in der Deutschen Vierteljahrsschrift: „Das anglikanisch-deutsche Bisthum in Jerusalem“ (1859, S. 64 ff.), hätten ergänzt werden können. In Betreff der Grabkirche neigt sich der Verfasser der oben angegebenen Ansicht Van de Velde's zu, daß man froh sein dürfe, daß sie nicht an der richtigen Stelle sei.

16. The recovery of Jerusalem. A narrative of exploration and discovery in the city and the holy land. By Capt. Wilson, R. E., Capt. Warren, R. E., etc. With an introduction by A. P. Stanley, D. D., Dean of Westminster. Edited by Walter Morrison, M. P., honorary treasurer to the Palestine exploration fund. London 1871.

Der erste Theil dieses ausgezeichneten Werkes, dem man mit großem Verlangen entgegengesehen hat und dem mit Recht überall die günstigste Aufnahme zu Theil geworden ist, enthält die kurz zusammengefaßten Berichte der zwei englischen Ingenieure Wilson und Warren über ihre vom Herbst 1864 bis Frühjahr 1870 im Auftrage einer englischen Gesellschaft „zur Erforschung Palästina's“ (siehe darüber das „Ausland“, Nr. 20 vom Jahre 1865) mit fast unausgesetztem Eifer ausgeführten Arbeiten. Der Bericht des Erstgenannten umfaßt nur ein Capitel: „Ordnance survey of Jerusalem“ (vergl. die Anzeige im Jahrg. XIII, S. 742), der des Capt. Warren zwölf Capitel „Excavations at Jerusalem“. Im zweiten Theil finden sich verschiedene Abhandlungen, nämlich: von Capt. Wilson über das Galiläische Meer; von R. Phéné Spiers über die Baukunstreste Palästina's; von dem französischen Grafen de Vogüé über den Mauran; von Lieutenant Anderson über the survey of Palestine; von dem Rev. Greville J. Chester über die bei den Ausgrabungen aufgefundenen Töpfer- und Glasarbeiten, über den (von dem Missionsgeistlichen Klein in Jerusalem aufgefundenen und seither viel besprochenen) Moabiter Stein; endlich von dem Rev. F. W. Holland über den Sinai.

Die dem Werk beigegebenen zahlreichen Illustrationen lassen an Klarheit und schöner Ausführung nicht zu wünschen übrig.

Die Untersuchungen in Jerusalem bezogen sich insonderheit auf die den Moriah begrenzenden Thäler, auf die Erforschung der ursprünglichen und nachherigen Gestalt des Tempelberges und auf die verschiedenen Quellen und Teiche inner- und außerhalb der Stadt. Die erste Anregung zu dem ganzen großartigen und höchst kostspieligen Unternehmen der Engländer hatte der wohlmeinende Wunsch der Mrs Burdett Coutts, daß dem Wassermangel Jerusalem's abgeholfen werden möge, — ein Wunsch, zu dessen Realisirung die edle Dame 500 Pfd. Sterl. zur Disposition stellte — gegeben. Eine der letzten Arbeiten des rastlosen Capt. Warren war die Durchsuchung des alten Felsenkanals, aus dem die sogenannte Mandelquelle fließt, um den vermutheten Zusammenhang zwischen dieser Quelle und dem Hiobsbrunnen zu entdecken. Das Resultat war, daß ein solcher Zusammenhang nicht bestehe. Mit dem Verfasser der Einleitung ist rühmend anzuerkennen, daß durch die Beauftragten der Gesellschaft zur Erforschung Palästina's viel gethan worden ist, aber man muß mit demselben auch sagen, daß noch viel zu thun sei.

17. Jerusalem. Nach eigener Anschauung und den neuesten Forschungen geschildert von Dr. Philipp Wolff. Mit 66 Abbildungen und einem Grundriß von Jerusalem. Dritte, nach einer wiederholten Pilgerfahrt ganz umgearbeitete Auflage. Leipzig 1872.

Bei dieser Selbstanzeige kann es sich nur darum handeln, das Verhältniß der neuen Auflage zu der alten anzudeuten. Ganz neu sind die zwei ersten Abschnitte: Taffa, die Hafenstadt Jerusalem's; von Taffa nach Jerusalem. Im dritten Abschnitt ist eine neue Uebersicht der Neubauten (nach meinen Flugblättern aus Jerusalem) hinzugekommen. Im fünften Abschnitt sind neu die drei ersten Flüge: nach dem Kreuzkloster und dem Philippsbrunnen, nach St. Johann in der

Wüste, nach Nebi Samuel. In den Abschnitten 4 (sieben Gänge durch die Stadt und ihre nächste Umgebung), 6 (Jerusalem und seine Bewohner) und 7 (die Pflanzen- und Thierwelt) ist Vieles, was ungebührlich erschien, weggelassen worden und vielfach sind die darin angebrachten Zusätze. Der 6. und 7. Abschnitt der früheren Auflage sind weggeblieben, um dem Buche mehr den Charakter eines Reisehandbuchs zu bewahren. Ausschließlich für die Reisenden ist der neue Anhang (sechs Reisefragen u. s. f.) bestimmt.

Von den Bildern der alten Auflage sind viele als nicht klar oder als unnöthig entfernt worden. Vielleicht hätten noch mehr entfernt werden sollen. Den neuen Bildern (es sind gegen dreißig) liegen lauter gute Photographien, zum Theil treffliche, zu Grunde. Dieselben dürfen wohl als eine Zierde des Büchleins bezeichnet werden. An seiner Spitze steht ein Gedicht der Frau Ottilie Wildermuth auf den in Jaffa erfolgten Hingang meiner unvergesslichen Gattin, durch dessen Abdruck ich der Treuesten ein bleibendes Ehrendenkmal setzen wollte.

Rottweil, im December 1871.

P. h. Wolff.

Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Von Dr. Paul Kleinert, Prof. der Theol. zu Berlin. Bielefeld, Velhagen und Klasing. 1872. VIII und 268 S.

Mit Vergnügen begrüßt Recensent in dieser Schrift einen Kampfgenossen, der mit ihm für das höhere Alterthum des Deuteronomium einsteht und sich, wie Recensent schon 1843 in seinen kritischen Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. und in seiner Einleitung ins Alte Testament 1862, dahin ausspricht, S. 153 ff. und S. 242, das Deuteronomium und die in ihm enthaltene Gesetzgebung habe die jetzige Gestalt in den Ausgängen der Richterzeit, den Zeitverhältnissen Samuel's, vor Aufrichtung des Königthums, wohl (S. 242) von Samuel selbst empfangen. Das Deuteronomium ist (S. 139) eine Reproduktion des alten Gesetzes, deren Kern wir Deuteronomium V—XXVI treffen, und weil derselbe mit den Gesetzen Exod. XX—XXIII, die dem Verfasser als uralt gelten, harmonirt und (S. 238) noch viele von Moses herrührende Gesetze enthält, so kann sie der Verfasser des Deuteronomium ohne allen Betrug auf ihn zurückführen, ohne daß es doch mit dem Deuteronomium, wie wir es jetzt haben, wie schon die Erzählung des Todes Moses zeigt, dieselbe Bewandniß hat. Herr Kleinert behauptet S. 31, der Verfasser des Deuteronomium wolle gar nicht für Moses gehalten werden, er behandle das Gesetz V—XXVI als ein vorgefundenes, von dem er sage, daß Moses *התורה הזאת*, dieses (im Buch vorhandene) Gesetz geschrieben habe, und bezeichne mit diesen Worten von XXVII an das Gesetz, das er von den übrigen Theilen des Deuteronomium unterscheidet und daher auch die Ueberschrift IV, 45 ff. nicht tilgt, als etwas abgeschlossen Vorliegendes, und darin scheint mir Herr Kleinert in vollem Rechte zu sein.

Den Beweis für das oben angegebene Alter des Deuteronomium sucht Herr Kleinert S. 136 ff. durch die Nachweisung zu leisten, daß die in ihm enthaltenen Gesetze sich am besten aus dieser Zeit erklären lassen. Dahin gehört der Befehl zur Ausrottung der seit Salomo unterworfenen Kananiter und namentlich der später nicht mehr erwähnten Amalekiter; ein solches Gebot kann doch nur aus einer Zeit stammen, in der diese Völker Israel noch feindlich und furchtbar waren, und in dieselbe führt auch, daß Edom's und Aegyptens im Deuteronomium freund-



lich gedacht ist. Auch die als Richter häufig erwähnten Stadtältesten finden sich nur in dieser Periode, und ebenso treffen wir nur in ihr die Priester als Richter und neben ihnen שופט, den Richter. Gut wird auch gezeigt, daß die Nachricht der Chronik, der zufolge David Priester und Leviten zu Richtern bestellte, sich auf das Deuteronomium und die in ihm vorausgesetzten Verhältnisse stützt, und die Justizreform unter Josaphat eine Neubildung ist, die aber doch auf Deuteronomium XVI, 18 ruht. Das kurze Königsgeß XVII, 14 ff. ist nach Herrn Kleinert ein späterer, aber immer noch vom Deuteronomiker herrührender Zusatz aus der Zeit Saul's zu den vorangegangenen Gesetzen über die Richter. Wie bis dahin stimmt Recensent mit Herrn Kleinert auch in dem, was er von den gottesdienstlichen Verhältnissen des Deuteronomium sagt, daß es nach Einheit strebe, das Heiligthum aber noch keine bleibende Stätte habe, weil immer nur von einem Orte die Rede ist, den Jehova erwählen werde, daß man dort die heiligen Handlungen verrichte. Recensent kann sich durchaus nicht überzeugen, daß hier an Jerusalem zu denken sei, sondern der Sinn der Worte אשר יבחר ist ihm, daß Gott sich vorbehalte, zu jeder Zeit einen ihm wohlgefälligen Ort (wenn auch nur temporär) zu seiner Verehrung zu bezeichnen, wie es auch der Prophet Samuel thut und zu Mizpa, Rama und Gilgal Gottesdienst hält. Auch der Ausspruch über Benjamin (Deuteronomium XXXIII, 12) führt nothwendig auf dieselbe Zeit, denn nur in dieser wohnte Jehova zwischen den Schultern (Bergen) Benjamin's, womit deutlich auf die eben genannten, in Benjamin liegenden Orte hingewiesen wird. Recensent hält die fünfte Untersuchung, die die Abfassungszeit des Deuteronomium bestimmt, für sehr gelungen. Bei den von Herrn Kleinert S. 94 und 211 aus den ältesten Propheten zum Beweise dafür, daß ihnen das Deuteronomium bekannt war, beigebrachten Stellen hätte noch hinzugefügt werden sollen, daß nach Jengertse, Kenaan, S. CXXXIII, Deuteronomium VI, 2, VII, 11 und VIII, 11 von Psalm XVIII, 23 nachgeahmt scheinen (vergl. meine Einleitung, S. 31).

Hat Recensent bis dahin größtentheils mit Herrn Kleinert übereingestimmt, so muß er sich gegen die zweite Untersuchung, S. 38 ff.: Verhältniß der Gesetzgebung des Deuteronomium zu der der mittleren Bücher des Pentateuch, aussprechen. Wenn man, wie der Verfasser, aus der kürzeren oder längeren Form eines Gesetzes auf sein Alter schließen will, so kommt man auf die veraltete Fragmentenhypothese oder man muß gar zu oft unberechtigt ein späteres Einschleichen annehmen, und überhaupt ist da der Subjektivität ein viel zu großer Spielraum gelassen. Dem Recensenten gilt es als allein sichere Methode, bei solchen kritischen Untersuchungen nur die Sprache entscheiden zu lassen und im Pentateuch die Gesetze und Erzählungen, die einerlei Sprache haben, demselben Verfasser zuzuschreiben; nur so können wir zu einer festen, von aller Willkür freien Grundlage gelangen, von der aus dann das Einzelne zu beurtheilen ist. Dieser Regel folgt auch H. Schulz, alttestamentliche Theologie, I, S. 90, aber sie führt uns bei Vergleichung der verschiedenen Legislationen des Pentateuch auf Resultate, die denen Kleinert's wesentlich entgegengesetzt sind. Nach dieser Regel ist es mir unmöglich, in Exod. XIX—XXIV die ältesten Gesetze des Pentateuch zu schauen, obschon ich vollkommen begreife, wie man zu dieser Ansicht, die ich selbst schon gehabt habe, gelangen kann, denn in diesem ganzen Abschnitte findet sich die Anschauungsweise und die Sprache der Theile der Genesis, die man allgemein als die jüngeren ansieht, während wir gleich darauf, Exod. XXV ff., wieder die Manier der älteren treffen, und

diese nehmen wir auch in den Festgesetzen Levit. XXIII, XXV wahr, wie auch zum Voraus anzunehmen ist, daß derselbe Verfasser, der Exod. XXV ff. die Stiftshütte so ausführlich darstellte, die Opfer- und Reinigkeits-Gesetze im Leviticus so genau wiedergab, auch die Festgesetze verzeichnete und diese also die älteren sein müssen. Was das Verhältniß der Gesetze des sogenannten Bundesbuches und des mit ihnen im Ganzen (kleine Differenzen werden wohl nie befriedigend erklärt werden) harmonirenden Deuteronomium betrifft, so glaube ich, daß die bürgerlichen Gesetze des Bundesbuches sich aus dem Herkommen entwickelt haben, vielleicht schon in vormosaischer Zeit, und daß der Verfasser des Pentateuch sie nur kurz in die Erzählung von der Gesetzgebung am Sinai einfügte, um sie später mit eindringlicher Rede im Deuteronomium als mosaische Gesetze weiter auseinanderzusetzen. Die Cultgesetze der beiden Abschnitte Exod. XXIII und Deuteronomium XVI sind Vorschriften, abgeschwächt aus den strengeren des Leviticus (wie auch Levit. XVII durch Deuteron. XII, 15 stillschweigend aufgehoben ist), die sich bei dem in Palästina ansässigen Volke nicht durchführen ließen, wie namentlich das Behtgefeß Deuteron. XII, mit Num. XVIII verglichen, zeigt.

Basel.

J. J. Stähelin.

**Das Gedicht von Hiob.** Hebräischer Text, kritisch bearbeitet und übersezt, nebst sachlicher und kritischer Einleitung von Adalbert Merx. Jena, Mauke's Verlag (H. Dufft), 1871. CVIII u. 218 S.

Nachdem die Auslegung des Buches Hiob durch die neueren Ausleger, vor Allem durch Dillmann's Commentar, auf die Stufe erhoben ist, welche bei Voraussetzung des üblichen Textes und bei dem Stand der sprachlichen und ethnographischen Kenntnisse überhaupt jetzt erreicht werden kann, bietet uns das vorliegende Buch den Versuch, durch Abweichung von jener Voraussetzung eine wesentliche Förderung in dem Verständnisse dieses schönsten und schwierigsten hebräischen Gedichtes zu gewinnen. Daß ein solcher Versuch dankenswerth ist, wird Niemand bestreiten, welcher auch mit den besten bisherigen Hilfsmitteln ausgestattet an das Buch Hiob den Anspruch klaren Sinnes und künstlerischer Ausdrucksweise stellt. So kann die vorliegende Arbeit aufmerksame Prüfung von Seiten der Fachgenossen mit Recht beanspruchen.

Der Verfasser hat eine Einleitung vorangeschickt, in welcher er zuerst Bedeutung und Ursprung des Buches Hiob, sodann seine neuen Grundsätze in der Textbetrachtung darlegt. In der ersten Auseinandersetzung ist ein wesentlich Neues nicht gegeben, — viele einzelne Behauptungen dagegen laden zum Widerspruche ein. So hat auch diese Darstellung, wie die von Reuß, dem Referenten die Ueberzeugung nicht nehmen können, daß ein Sagenstoff dem Buche zu Grunde liegt. Herr Merx meint den Namen Hiob als „Angreifer, Feind“ verstehen und so als Product rein dichterischer Absicht ansehen zu können. Aber „Angreifer, Feind“ ist Hiob doch am allerwenigsten in unserm Gedichte, eher der „Angefochtene“, „von Satan und Menschen Befeindete“. Am seltsamsten wäre die Benennung, wenn auch der Name Satan, wie der Verfasser vermuthet, ein Product der Phantasie des Dichters wäre, der also seinen Helden und dessen Verderber mit wesentlich gleichbedeutenden Namen geschmückt hätte. Und wenn Herr Merx den Namen Hiob deshalb als „Privaterfindung“ hinstellen will, weil er sonst im Alten Testa-

ment nicht als Name der gemeinen Israeliten vorkomme, so würde er von Dain, Hebel, Noach, Metuschelach an die ganze Sagenreihe der Genesiss als „Privaterfindung“ ansehen müssen. Ort und Zeit, wie die Schicksale Hiob's, könnten freilich an sich ebenso gut frei erfunden sein, als Bestandtheile älterer Sage. Aber in Verbindung mit dem Namen lassen sie immer Ewald's Anschauung als die wahrscheinlichere erscheinen. Die Zeit des Buches wird meiner Ansicht nach richtig bestimmt. Doch ist der Beweis gegen die Abfassung zu Salomo's Zeit aus 15, 18 f. falsch, da dort eine Beziehung auf Veränderung des hebräischen Gedankenkreises überhaupt nicht vorliegt. Und Aeußerungen wie „Jeremja, bekannt dadurch, daß er Werke älterer Schriftsteller studirt und benutzt hat“, „bei dem schriftstellerischen Charakter des Jeremja“ sollten vermieden werden. Vergleichen Allgemeinheiten verwirren nur das Urtheil. Der „schriftstellerische Charakter“ des Jeremja hindert nicht, daß ein so viel größerer Schriftsteller, wie es Jesaja II. ist, ihn oft und mit Vorliebe benutzt. Es handelt sich also um Prüfung jedes einzelnen Falles. Hiob's Priorität ist freilich zweifellos.

Doch die eigentliche Bedeutung des Buches liegt in der Textbehandlung. Es kommen dabei zwei Grundsätze in Betracht: 1) die Stellung, welche Herr Meyr den Uebersetzungen, vorzüglich den LXX, für die Textkritik giebt, 2) der Gebrauch, den er von seiner Stropheneintheilung macht, um Interpolationen oder Lücken im Texte aufzuzeigen.

Daß unsere Recepta, für deren Text die Vergleichung der Handschriften eine relativ sehr dürftige Handhabe bietet, nur die Textesgestalt enthält, welche nach einer schon sehr langen Textesgeschichte in einer mit slavischer Treue behandelten Mutterhandschrift vorlag, wird nach Lagarde mit Recht von dem Verfasser angenommen. Daraus folgt, daß für die Herstellung des wirklich ursprünglichen Textes diese Recepta und ihre Handschriften nicht ausreichen. Denn die Annahme, daß sich der Text bis zu der letzten Mutterhandschrift völlig rein erhalten habe, ohne daß ihm doch irgendwie eine wissenschaftliche Behandlung zu Theil ward, richtet sich für jeden der Philologie nicht Fremden selbst, so hoch man auch jüdische Sorgfalt und priesterliche Aengstlichkeit anschlagen mag. Wenn also auch der Text des Hiob als eines weniger benutzten Buches verhältnißmäßig besser ist als der anderer Bücher, so wird doch nicht zu zweifeln sein, daß auch er Schäden enthält. Soweit wird der Verfasser schwerlich begründeten Widerstand finden, — machen doch fast alle wissenschaftlichen Commentare zum Alten Testament von dieser Annahme Gebrauch. Auch wird man ihm gern zugestehen, daß religiöse Aengstlichkeit und das Bedürfniß unmittelbarer Erbauung den Text bisweilen verändert haben, sowie daß Lücken, Dittographien, Consonantenumstellungen aus Stellen wie Hiob 27, 18. 8, 13; 1 Sam. 22, 25, vgl. Ps. 18, 25; 1 Sam. 9, 25. 13, 1 u. a. deutlich folgen. (Das Beispiel  $\text{הַיָּמִים}$  =  $\text{הַיָּמִים}$  ist nicht glücklich gewählt, weil Ps. 10, 3 das  $\text{יָמִים}$ , welches die LXX schon vorgefunden haben, nicht neben  $\text{הַיָּמִים}$  stehen geblieben wäre, wenn man aus religiöser Scheu geändert hätte.) Zur Herstellung des ursprünglichen Textes bieten sich zwei Mittel: 1) Conjectur aus inneren Gründen, von ihr macht der Verfasser sehr selten Gebrauch; 2) andre Gestalten des Textes, wie sie in den Uebersetzungen vorliegen.

Der Grundsatz, von dem hier der Verfasser ausgeht, ist folgender. Wo den LXX eine vom masoretischen Text abweichende Urchrift vorgelegen hat, stellt diese den ältesten ohne Conjectur erreichbaren Text dar, — wobei allerdings das Fehlen

der Vocale und der matr. lect. nicht zu vergessen ist. Die Peschito bildet die Mitte zwischen LXX und Masora und ist sehr wörtlich, — leider nach den LXX übercorrigirt. Hieronymus und das Targum stimmen meistens mit der Masora. Also 1) wenn LXX und Peschito gegen Masora stehen, so repräsentiren sie den richtigen Text, 2) wenn LXX gegen Peschito und Masora zeugen, so haben LXX wahrscheinlich Recht, 3) wenn LXX und Masora gegen Peschito stehen, so haben sie wahrscheinlich Recht. Nach diesen Grundsätzen hat Herr Merx den ältesten Text herzustellen gesucht und abdrucken lassen, Letzteres gewiß mit Recht, denn erst die Einfügung in den Text läßt den Leser wirklich einen Ueberblick über das textkritisch Gewonnene thun.

Diese, dem bisherigen Verfahren ziemlich geradezu entgegengesetzte, Ansicht muß eine Reihe von Bedenken hervorrufen. Abgesehen davon, was auch der Verfasser berücksichtigt, daß gerade im Hiob der Uebersetzer der LXX weniger streng wörtlich ist als die Uebersetzer anderer Bücher und daß der Text der LXX in sehr unsicherer Gestalt vorhanden ist, — ist das Verhältniß der Texte wirklich richtig aufgefaßt? Wann die LXX des Hiob entstanden ist, wissen wir nicht, — schwerlich sehr früh, kaum viel vor dem letzten vorchristlichen Jahrhundert, und dann natürlich mit den Textesmitteln, die einem Privatmann zu Gebote standen. Der Consonantentext, auf welchen unsere Masora sich gründet, ist nun freilich aus ungleich späterer Zeit festgestellt. Aber wenn man das Schicksal des Textes seit der masoretischen Arbeit betrachtet, wenn man die wunderbare, wenn auch natürlich nicht ausnahmslose Gleichförmigkeit der Handschriften sieht, so wird man schließen müssen, daß gleiche Ursachen im Wesentlichen gleiche Wirkungen gehabt haben werden, d. h. daß, so lange der Text unter schriftgelehrter Behandlung war, er sehr wenig Wandlungen erlitten haben wird, wo nicht absichtliche Aenderungen eintraten. Damit kommen wir freilich durchaus nicht zum echten Text, vor Allem nicht bei einem Buche wie Hiob, das doch wohl ziemlich lange die Schicksale eines Privatbuches gehabt hat. Aber wir kommen, ohne zu günstig zu rechnen, doch in die letzte vorchristliche Zeit. Wenn wir uns nun den Consonantentext der Masora mit Ausnahme von Schreibfehlern, wie sie keiner noch so sorgfältigen Textüberlieferung fehlen, als Repräsentanten eines Codex denken, der bis nahe zu der Zeit der LXX hinaufgeht, so ist andererseits anzunehmen, daß er einen viel vorzüglicheren Text vertritt, als ihn eine Privatarbeit besitzen konnte, nämlich das Material der officiellen Handschriften. Wer zum möglichst alten Text kommen will, wird also, wie ich nach Vergleichung der beiden Texte in anderen A. = L. = Büchern glaube, Masora und LXX als zwei Handschriften betrachten müssen, von denen die erstere wohl etwas jünger, aber Repräsentantin besserer Tradition ist, abgesehen davon, daß freie Uebersetzung und Textverderbniß der LXX uns die Herstellung ihres Consonantentextes sehr erschweren. Die Peschito, an sich sehr werthvoll, würde, wo sie den LXX beistimmt, sehr gewichtig sein, wäre nicht die Furcht vor Correcturen im Sinne der LXX. Mir scheint also, daß auch da, wo die Masora gegen LXX und Peschito steht, die Wahl immer noch durch innere Gründe entschieden werden muß, — wie thatsächlich auch der Verfasser oft thut, — daß aber, wo die Masora mit einer der andern Versionen zusammenstimmt, nur durch starke innere Gründe ihr Text verdrängt werden kann.

Bei dieser Anschauung mußte sich mir natürlich eine große Menge von Textesänderungen der Verfassers als unberechtigt ergeben, — nicht bloß da, wo die



LXX einfach in griechischem Sprachgefühl Rauhheiten der hebräischen Syntax vermeidet, ohne für das Vorhandensein eines andern Textes zu zeugen, wie z. B. 13, 10. 14, 3. 10. 16, 11. 21, 10. 22, 7. 17. 29, 3, sondern auch da, wo LXX oder Peshito wirklich auf andern Consonantentext weisen, wo sich aber die Majora als die feinere und bessere Lesart ergibt. Ich führe beispielsweise an 4, 16 (אֲרָאָה וְאֵן מֵרָאָהּ in אֲרָאָה וְאֵן), 6, 7 (כִּרְחַח שְׁחָל), eine ganz sinnlose Vergleichung, statt כִּדְרוֹ לַחֲמִי (כִּדְרוֹ לַחֲמִי), 6, 13 (בִּי für בִּי), 7, 21 (תִּשָּׂא statt תִּשָּׂא, wo תִּשָּׂא עוֹן vorliegt), 9, 16<sup>b</sup> (יִאֲזִין קוֹלִי für יִאֲזִין קוֹלִי, wo es darauf ankommt, daß Gott den Klagen den hört), 9, 30 (בְּמִוֹלֵךְ für בְּמִוֹלֵךְ, wo aus dem Folgenden hervorgeht, daß der Schnee, natürlich bildlich, als Reinigungsmittel gemeint sein muß), 12, 7 (אֲשֶׁר הָכֵא für אֲשֶׁר, viel matter), 17, 12 (יִשְׁמְרוּ für אֲשִׁים), wo gerade der Nachdruck darauf liegt, daß die Freunde den Augenschein verdrehen wollen), 20, 4 (יִדְעָתִי in יִדְעָתִי, während Sofar den Gegner zur Anerkennung zwingen will), 21, 2 f. (das Hinzufügen von אֵל verkennt die Ironie Hiob's), 38, 7 (בֵּרֶךְ finer als בָּרָא). Aehnlich vergl. 2, 10. 3, 11. 4, 15. 6, 15. 27, 7. 20. 21. 8, 17<sup>b</sup>. 19, 9. 5. 10, 3. 11, 6. 11, 12 (als Steppeneasel, das heißt unbändig und unverständlich wird der Mensch geboren, — also er ist es *φρίσσει*). — Und auch da, wo sich nach Sinn und Text eine Verderbniß herausstellt, ist nicht immer glücklich vermuthet. So 19, 20 (wo LXX nur die eine Vershälfte richtig geben בְּעוֹרֵי רֶקְבָהּ) und 19, 26. 27, wo freilich auch mir immer stärker die Ueberzeugung der Unerklärbarkeit des jetzigen Textes sich aufdrängt, aber ohne daß Aenderungen wie חֲמָה עֹנֶתֶת תְּבֵא oder חֲמָה עֹנֶתֶת תְּבֵא sich als Verbesserungen empfählen. Auch 14, 16 ist richtig gefühlt, daß der Text nicht richtig ist; aber besser wäre das לֹא in der zweiten Texthälfte gestrichen als in der ersten eingesetzt.

Dagegen scheint mir in einer nicht geringen Anzahl von Stellen die richtige Lesart allerdings aus den LXX hergestellt zu sein. So 1, 18. 8, 21 (עַד für עַד), 4, 20 (מִשְׁמַח מוֹשִׁיעַ für מִשְׁמַח מוֹשִׁיעַ), 6, 4 (יִעֲרֹכֶנִי für יִעֲרֹכֶנִי), 7, 15 (אֲמַרְתִּי für אֲמַרְתִּי), 8, 13 (אֲרָחוֹת für אֲרָחוֹת), 9, 27 (אֲמַרְתִּי für אֲמַרְתִּי), 11, 15 (מִוֶּזֶק für מִוֶּזֶק), 11, 16 (עֵתָהּ), 13, 6 (תּוֹכַחַת פִּי für תּוֹכַחַת פִּי), 13, 14 (wo das עֵלִימָה sich als Dittographie aus עֵלִימָה ergibt), 15, 8 (גִּזְעוֹ für תַּגָּע), 15, 23 (לֶחֶם אֵיָהּ für לֶחֶם אֵיָהּ), 15, 32 (בִּלְאִי), 17, 10 (אֲחִיבִירָה für אֲחִיבִירָה), 17, 10 (כֹּלֶם für כֹּלֶם), 18, 2 (קִנְצִי תִשִּׁים קֶץ לַמָּכִים), 18, 7 (הַבְּמוֹתֶיךָ für הַבְּמוֹתֶיךָ), 18, 8 (בְּרַגְלִי für בְּרַגְלִי), 18, 20 (אֲחֹזֵן für אֲחֹזֵן), 19, 13 (הַרְחִיקוּ für הַרְחִיקוּ), 20, 17 (נִהְרִי weggelassen), 21, 16 (Weggelassen von נִהְרִי und מִנֵּה statt מִנֵּה: „sie halten in der Hand ihr Glück; Gott kümmert sich nicht um der Bösen Treiben“), 21, 23 (שֹׁאֵן), 22, 11 (אֲרִיךְ חֶשֶׁךְ), 22, 20 (תִּמְלֹךְ für אֵי, אל für אל), 22, 30 (תִּמְלֹךְ für אֵי, אל für אל), 23, 9 (בִּקְשָׁתִּי [פ.] für בִּקְשָׁתִּי), 24, 5 (הֵן für הֵן), 26, 5 (מִשְׁכִּנֵּיהֶם für וּשְׁכִנֵּיהֶם), 27, 18 (עַשׂ für עַשׂ), 28, 4 (מִפְּעֵר für מִפְּעֵר), 28, 13 (עֲרֹכָה für עֲרֹכָה), 30, 1 (מִפְּעֵר für מִפְּעֵר).

In einer noch größeren Reihe von Stellen verdienen die Lesarten der LXX, einigemal auch selbstständige Vermuthungen des Verfassers, wenigstens ernsthafte Prüfung. Wir verweisen auf 2, 9. 3, 5. 4, 19. 5, 3. 6, 8. 10, 1. 8<sup>b</sup>. 20, 11. 4<sup>b</sup>. 12, 14. 14, 4. 15, 22. 29, 31. 16, 5. 17, 11. 15, 16. 18, 11 f. 19, 3. 11, 24. 20, 10. 18, 20. 23<sup>b</sup>. 26, 21. 17<sup>c</sup>. 22, 22. 23, 23. 20, 38. 13, 30. 21, 24. 6. —

Auch auf 5, 5, auf die Umstellung von 31, 38—40, das Weglassen von 42, 3a. 4, — auf die Uebersetzung „eine Haut um die andre“ = „das Hemd sitzt näher als der Rock“, — auf die richtige Hinweisung auf Cap. 14 gegen die Annahme einer Unsterblichkeitshoffnung Hiob's in Cap. 19 möchte ich aufmerksam machen. Dagegen scheint mir 31, 31 einer Emendation nach den LXX zu bedürfen, auf die der Verfasser nicht eingeht. Das „von seinem Fleisch nicht satt werden“ heißt nach 19, 22: ihn unersättlich verfolgen. So ist hier das לֹא offenbar unpassend, und der Text nach LXX: אִם אָמַרְתִּי בְּלִבִּי אֲדַלִּי, d. h. „wenn ich bei meinen Dienstleuten verhaßt war“. — Ebenso erscheint mir zwischen 27 Ende und 28 gar kein Zusammenhang zu sein, so daß immer wieder der Eindruck bleibt, 27, 11 bis Ende müsse Rede des dritten Freundes gewesen sein.

Die zweite Haupteigenthümlichkeit der vorliegenden Arbeit ist die Anwendung, welche von dem Strophenbau gemacht wird. Herr Mery schließt sich an Delitzsch u. A. darin an, daß ihm die Stichen, nicht die Verse, die Einheit der poetischen Form bilden. Nun meint er, auch im Hiob, wie in den zum Gesang bestimmten lyrischen Stücken, müsse sich eine Regelmäßigkeit in der Anzahl der Stichen jeder Gruppe finden, worauf allein die Möglichkeit der Composition, die keine durch die ganzen Vieder hindurchgehende sein konnte, beruhe, und wodurch allein wirkliche „Strophen“ entstehen. In der Durchführung dieses Grundsatzes ergeben sich dann mannigfache Interpolationen und Lücken, durch deren Begräunung, resp. Ergänzung erst die ursprüngliche Kunstform des Liedes hervortritt.

Die Zugrundelegung der Stichen gegenüber dem masoretischen Verse ist insofern zweifellos richtig, als letzterer nicht selten willkürlich ist. Ob aber nicht die wirklichen Verse, d. h. die kleinen, durch den Parallelismus der Glieder sich bildenden und von selbst heraushebenden Sätze, die wirkliche Einheit für die Strophen bilden? Es bleibt immerhin seltsam, daß da, wo Tristicha und Disticha in einem Liede wechseln, die Zahl der Stichen entscheiden sollte. Und sollte wirklich in einem Gedichte wie Hiob die Gleichförmigkeit der Strophen erstrebt sein, wie sie lyrischen Liedern nöthig ist? Sollte nicht hier, wie in der Epik der alten Völker, mehr eine annähernde Gleichartigkeit von Satzgruppen, welche durch den Sinn sich abgrenzen, genügt haben?

Der Verfasser antwortet auf solche Zweifel durch Hinweisung auf die Thatfache, welche in seiner Stropheneintheilung vorliegt. Ich erkenne nun gern an, daß seine Strophenschemata weniger Künstlichkeit zeigen als die der meisten Ausleger, — wenn auch immerhin noch genug bunte Abwechselung vorliegt, um an absichtlicher Kunstform zweifelhaft zu machen. Aber überzeugend gegenüber den angeführten Bedenken ist mir seine Anordnung nicht gewesen. Offenbar falsch erscheint mir seine Eintheilung in folgenden Fällen: bei 3, 8. 5, 17 (die Strophe beginnt mit 16), 7, 15 (ich verachte mehr als mein Leid den Tod!), 9, 33 (Strophe bei 34, das לֵךְ ganz willkürlich), sodann bei Vers 10, 15b und 16. Sie gehören eng zum Vorigen. Indem dies verkannt ist, wird auch der gute Sinn „und erhöhe es [das Haupt] sich, — gleich dem Löwen wolltest Du mich jagen“ nicht verstanden und substituiert „gleich dem Löwen, der sich emporreckt“. Das zieht dann die unnöthige Tilgung von 18. 19 nach sich. — 11, 20 und 12, 3. 4 sind unglücklich nach den LXX geändert; 12, 4 ist in Hiob's Munde nicht, wie der Verfasser meint, nach 9, 16 widersinnig; Hiob denkt an sein einstiges Verhältniß zu Gott (Cap. 1. 2). Die Aussage ist ganz parallel dem תָּמִים צָדִיק. —

13, 17 ergibt sich durch שמיר שמיר als Strophenanfang. In 13, 28 u. 14, 1 ist die Zusammengehörigkeit richtig erkannt, aber unnöthig eine Umstellung vorgenommen; es heißt „da er doch wie Moder schwindet, dem Kleide gleich, das Motten fressen, der Mensch, der Weibgeborne, kurz an Tagen, satt an Unruhe“ u. — Um bei 14, 6 keinen Absatz zu machen, wird der Text zu dem Ausdruck „im Beutel wäre versiegelt meine Schuld“ (käme nicht in Betracht??) verderbt. Ebenso ist 16, 6 durch falsche Strophentheilung in unpassenden conditionalen Sinn gezwängt. 18, 10 ist nicht von 9, 19, 26 nicht von 25 zu trennen. 21, 19a ist sicher Anfang einer Strophe, wozu dann b gehört, ohne daß ein Glied nach 20b zu ergänzen wäre. 30, 9 ist Anfang, 31, 8b für den Rhythmus ganz unentbehrlich.

Ebenso wenig haben uns die meisten Umstellungen oder Veränderungen der Verse gefallen. 3, 23 ist ganz sinnwidrig nach 25 gestellt, da das לגבר deutlich das לעבול aufnimmt; 26, 14. 28, 28 ist kein Grund, ein Stich zu ergänzen; 8, 6b. 10, 18. 19. 20, 22c sind ohne Grund Interpolationen angenommen. Wichtig dagegen werden Interpolationen oder Lücken vermuthet 4, 10. 11. 9, 24b. 10, 22c (gut aus Dittographie erklärt), 22, 18. 24, 5. 9 ff. 30, 4 ff., vergl. 5, 5.

Die Uebersetzung ist im Ganzen geschmackvoll und wohlüberlegt, zum Theil neu und überraschend. Manche Stellen dagegen schienen mir nicht treffend. So 10, 12 (Deine Sägung hat mein Geist bewahrt; gegen den Gebrauch von רוח), so 10, 15c. 11, 6. 12, 14. 14, 3 (על-זה trotzdem), 14, 6 („damit er wie ein Fröhner seines Tages genieße“; עד damit! „bis er, wie auch der Fröhner in der Feierstunde thut, seines Tages genießt“), 15, 2 („soll auf so windige Rede ein Weiser sprechen?“ Elifaz kann nicht seine Rede für überflüssig halten), 15, 5 („obwohl“; ערבים ist mit לצים parallel), 16, 7 (jetzt aber hat es [Gl. Reden] mich erschöpft. Den ganzen Ruf [ערה] verdirbst Du mir und packst mich [Elifaz!]), 16, 21 (hier stehen das לגבר und לרעה ganz parallel; der Sinn ist: „daß Recht er schaffe dem Mann vor Gott, wie seinem Freunde ein Menschenkind“ sc. Recht zu schaffen pflegt als Goël), 17, 8 (נקר und ישרים ist ironisch gesagt. „Der Unschuldige“ triumphirt über den „Heuchler“ (Hiob), [indem er salbungsvoll spricht]: „und es hält doch der Gerechte seinen Weg, stark wird bleiben, wer von Händen rein“), 17, 12. 20, 3 („da er mit einem Hauch aus meinem Wissen mir entgegnet“. In diesem Sinne wäre רוח = הבל, aber dann das מבינה ganz unpassend), 20, 9 (? ist wie כן übersetzt), 21, 29b („und deren Beweise werdet ihr nicht leugnen“), 23, 13. 28, 8. U. 29, 21 bis U. 30, 1 ist nicht die B. 18—21 gegebene Hoffnung fortgesetzt, sondern mit Impf. der Schilderung das frühere Glück weiter gemalt. U. 30, 1 („sie zu meiner Heerde Hunde stellend“. Falsch, denn nach B. 2 konnte Hiob keinen Gebrauch von ihnen machen. Also „deren Väter ich verschmäht, meiner Heerde Hunden beizugesellen“, d. h. die ich nicht einmal zum niedrigsten Hirtendienste gebrauchen mochte) u. dgl.

Endlich ist noch zu bemerken, daß der Verfasser die Elihureden für späteren apologetischen Zusatz hält, in der Schilderung des Behemoth und Livjatan aber Paralipomena des Verfassers sieht, die bei der Arbeit wegfielen, aber dann mit herausgegeben wurden. Dabei sieht er 41, 1—4 als Worte Jehovah's an, die dieser überlegend zu sich selber spricht in Beziehung auf Hiob (zwischen 31, 37 und 38, 1). In 40, 18. 21. 22. 41, 8. 20. 21 sieht er sogar Spuren versuchter doppelter Ausdrucksweise. Der Gedanke wäre an sich geeignet, Vieles glücklich zu erklären, nur ist er etwas stark auf moderne Schriftstellergewohnheiten gegründet und

vergißt, daß לִירֶת in diesen Stücken anders als im andern Buche gebraucht ist. Es ist hier doch wohl eine andere Hand. Die Vermuthung über 41, 1 ff. könnte richtig sein.

Referent schließt mit dem Wunsche, daß aus seiner Anzeige der Eindruck der vielfachen Anregung ersichtlich sei, die ihm das dankenswerthe Buch gegeben, und mit der Hoffnung, daß es durch seine positiven Leistungen wie durch den Widerspruch, den es hervorrufen muß, das Verständniß dieses Kleinods alttestamentlicher Poesie unter uns fördern wird.

Basel.

H. Schulz.

### Historische Theologie.

Clementis Romani ad Corinthios epistula, C. Tischendorffii ex apotypomate consultata photographica codicis Alexandrini effigie, non neglecta editorum *αὐτόπτων* auctoritate, funditus recensuit, commentarium maxime criticum, interpretationem Junii Cotelerii latinam emendatiorem, prolegomena, indices nominum, verborum locorum, addidit J. C. M. Laurent. Insunt et altera quam ferunt Clementis epistula et fragmenta. Lipsiae, Hinrichs. 1870. XXXVIII und 154 S.

Nachdem Tischendorf in der appendix codicum celeberrimorum Sinaitici, Vaticani, Alexandrini (1867) unter Anderem auch die beiden Briefe des Clemens auf Grund neuer Befundung der einzigen Handschrift und mit Benutzung ihrer photographischen Nachbildung prachtvoll hat drucken lassen, erschien dem Herausgeber dieser neuen Ausgabe derselben eine solche sowohl durch die schuldige Achtung vor dem apostolischen Vater als durch die bisherigen Bemühungen der Gelehrten um denselben geboten und zugleich die kühne Hoffnung gerechtfertigt, daß man nunmehr die Worte nicht bloß des Schreibers der einzigen erhaltenen Handschrift, sondern des Clemens selbst, und nicht bloß seine Worte, sondern auch die von ihm gebrauchten Wortformen, d. h. also die orthographische Gestalt des Originals, wiederhergestellt finden werde. Ich bekenne, diese Hoffnung ebenso wenig zu verstehen als jene Verpflichtung. Wir wissen allerdings nun mit ausreichender Sicherheit, was im codex Alexandrinus geschrieben steht, mit welchem Recht aber Laurent meint, die uns so gut wie unbekannte vierhundertjährige Geschichte dieses Textes von der Abfassung des ersten Briefes bis zur Anfertigung dieser Handschrift ignoriren zu dürfen, erklärt er uns nicht. Ferner ist der Ertrag der Bemühungen Tischendorff's um diesen Text, worüber Laurent bereits in den Studien und Kritiken, 1868, S. 382 f., berichtet hatte, so unerheblich, daß die verschwindend kleine Zahl von Gelehrten, die in unserer Zeit patristische Studien treiben, sich füglich mit der appendix Tischendorff's und dem, was daraus ruckbar geworden, begnügen konnte, während die übrigen, die nach einem Clemenstext zu greifen Anlaß haben, ohne Schaden bis zu einer neuen Auflage irgend einer der Sammelausgaben der apostolischen Väter gewartet hätten. Eine Verkennung der gegenwärtigen literarischen Sachlage, wie sie in dem wenig schönen Luxus dieser Aus-



gabe mit maßloser Papierverschwendung z. B. in den literarischen Angaben der Einleitung, mit völlig nutzloser lateinischer Uebersetzung, mit gesperrtem und abgesetztem Druck aller biblischen Citate u. dergl. mehr, sich kundgiebt, ist weniger bedauerlich, als daß der Herausgeber im ganzen Verlauf seiner Arbeit ein deutliches Bewußtsein von seiner bestimmten Aufgabe nicht verräth. Wie der Commentar laut Titel und Thatbestand nur *maxime criticus* ist, so enthalten auch die Prolegomena neben literarischen Notizen, wie sie in einer umfangreichen kritischen Ausgabe am Platze sind, schließlich eine Abhandlung *de anno, quo epistulam ad Corinthios scripserit Clemens*, also ein Bruchstück historischer Einleitung, während doch die bedeutsamen historisch-kritischen Fragen, welche sich an den Brief des Clemens knüpfen, im Uebrigen unerörtert bleiben, man müßte denn etwa die abgerissenen Bemerkungen p. XXXVII seq. eine Erörterung nennen. Es ist in der That nicht verständlich, wie Jemand nach alle dem, was über die geschichtliche Gestalt und Stellung des Clemens von Rom geschrieben worden ist, die Abfassungszeit des Briefs bestimmen zu können glaubte, ohne auf jene Fragen einzugehen. Auch das wie neu auftretende Resultat, welches Laurent durch richtige Auslegung des Briefeinganges gewinnt (p. XXXVII u. 3 seq.), daß derselbe nämlich erst gleich nach Domitian's Tod geschrieben sein könne, findet sich anderwärts im Zusammenhang einer vollständigen Untersuchung meines Erachtens überzeugender ausgesprochen, und zwar in einem Buch, aus welchem Laurent selbst p. XXVII, freilich sehr sonderbar, berichtet (vergl. m. Hirt des Hermas, S. 44—69, besonders S. 68 f., und Zeitschr. für histor. Theol. 1869, S. 627 ff.). Aber auch auf dem eigentlichen Gebiet dieser Prolegomena hat man an Laurent keinen zuverlässigen Führer. Es ist eine bequeme Sitte der älteren Editoren gewesen, die *testimonia veterum* über Verfasser und Schriften den Ausgaben voranzustellen, aber wissenschaftlichen Werth hat eine solche Zusammenstellung doch nur, wenn genau citirt, nichts Wichtiges übergangen und eine verständige Ordnung befolgt wird. Nun findet sich hier, um nur Weniges zu notiren, (p. XXVIII) „Ignatius“, das soll heißen die längere griechische Recension der Briefe an die Trallesier und Philadelphier zwischen Hegesipp einerseits und Polykarp, Trenäus u. s. w. andererseits, gestellt, als ob irgend ein „Ignatius“ dahin gehörte. Warum werden die Stellen des Polykarppriefs nicht ausgezogen oder wenigstens angezeigt, an welchen die Nachwirkung des Clemensbriefs offenbar sein soll? Was soll man mit einem Satz machen, wie der unter wahrhaft monumentaler Ueberschrift eingeführte: *Clemens Alexandrinus Clementem Romanum saepissime et citat et describit* (p. XXIX)? Warum werden die apostolischen Constitutionen nicht citirt, wenn doch die Reihenfolge der römischen Bischöfe nach Epiphanius notirt wird (p. XXXI)? Warum verdienen Schriftsteller wie Eucherius von Lugdunum, Ivo Carnotensis, Hugo von St. Victor den Vorzug vor den alten Papstkatalogen und Papstleben und den Liturgien? Es herrscht eben vollständige Willkür in dieser Arbeit, und es versteht sich bei solcher Behandlung der Quellen von selbst, daß die Angabe der neueren Literatur nicht sorgfältiger gerathen ist. Wir erfahren ganz genau, daß der zweite Band der Real-Encyclopädie von Herzog 1854 zu Stuttgart und Hamburg in groß Octav erschienen ist, aber schon p. XXXVII muß der Herausgeber Manches citiren, was er p. XXIV seq. übergangen hatte. Und wie Vieles, was außerhalb der Endpunkte seiner Aufzählung, d. h. vor 1844 und nach 1863, geschrieben ist, mußte angeführt werden, wenn einmal auch solche Werke genannt

werden sollten, welche im Zusammenhang allgemeiner oder andersartiger Erörterungen über Clemens und seinen Brief Bedeutsames vorbringen! Vielleicht hat die Schranke, welche für Laurent auch in rein gelehrten Dingen das lutherische Bekenntniß zu bilden scheint (p. XXXVI, XXXVIII), seine Umschau auf dem Boden seiner literarischen Thätigkeit beengt. Wenn ich dieselbe als eine dilettantische zu bezeichnen mir erlaube, so soll damit nicht unmittelbar ein Tadel ausgesprochen werden; denn Dilettanten, zu Deutsch Liebhaber, vermisst die geschichtliche Erforschung der Anfänge des Christenthums und der Kirche fast ebenso schmerzlich als eine größere Zahl gelehrter Mitarbeiter. Dilettanten von der Sprachkenntniß des Herausgebers wären auf patristischem Gebiet doppelt willkommen, und auch ein wenig Laune hält man dem Liebhaber zu Gute. Aber die Aufgabe derer, welche Mäße und allgemeine Bildung genug besitzen, irgend einen Zweig der gelehrten Forschung mit Liebe zu begleiten, scheint doch vor Allem darin zu bestehen, daß sie das ihnen Zugängliche mit Sorgfalt und geschmackvollem Urtheil aufnehmen, zu unparteiischer Würdigung älterer und neuerer Arbeiten beitragen und, soweit sie mitthätig auftreten, mit richtiger Einsicht in die fast von selbst sich vollziehende Theilung der Arbeit und im Bewußtsein der Beschränktheit ihrer äußeren Hülfsmittel solchen nothwendigen Aufgaben ihre werthvollen Kräfte widmen, zu welchen Andere nicht Zeit oder Ruhe haben. Ein Beispiel dafür, wie wenig Laurent mit diesen Grundsätzen übereinstimmt, ist es z. B., wenn er uns p. XXIII unter den Uebersetzungen des von ihm edirten Textes aufzählt: „g. versio Syriaca“. Allerdings gab es vielleicht ziemlich früh eine syrische Uebersetzung der beiden Clemensbriefe (cf. Cureton, corp. Ignat. p. 364 seq.), welche ein wichtiges textkritisches Hülfsmittel darstellen würde, wenn sie uns erhalten wäre. Laurent aber, dem hiervon nichts bekannt ist, hat seine syrische Uebersetzung nur aus dem Titel der Uebersetzung der Clemensbriefe von Galliccioli errathen, von welcher er ebenso wie Ref. eben nur den Titel aus Dressel, patr. ap. p. XXI, kennt. Aber jeder auf dem Gebiet der clementinischen Literatur bewanderte Leser sieht sofort, ohne die Arbeit des Italieners irgendwie zu kennen, daß dieser die Briefe des Clemens theils aus dem Griechischen, theils aus dem Syrischen übersetzt hat, oder mit anderen Worten, daß er die zuerst von Wetstein, neuerdings von Beelen herausgegebenen syrischen Briefe über die Virginität unter Clemens' Namen ebenso wie die beiden griechischen Briefe an die Korinther in sein Uebersetzungswerk aufgenommen hat. Daher die neue Entdeckung einer versio Syriaca, welche nur mit dem, was Laurent griechisch herausgegeben hat, nichts Anderes zu schaffen hat, als daß sie, wie so Vieles sonst noch, den Namen des Clemens trägt. Auf's historisch-kritische Gebiet verliert sich Laurent wieder in der dem sogenannten zweiten Brief des Clemens vorausgeschickten Bemerkung (§. 123 f.), worin der Beweis der Pseudepigraphie geleistet sein soll. Freilich ist daran nicht zu zweifeln, daß der Verfasser des ersten Briefes nicht auch der des zweiten ist. Will man aber einmal beweisen, was nach des Herausgebers eigenem Urtheil eines Beweises nicht mehr bedarf, so ist mit ein paar Bemerkungen über *airos* und *aireois*, *ἡλινα* und *ἡλιος* und über die Art und Weise biblischer Citate nichts gethan, wenn man nicht die literargeschichtlichen Angaben der Alten über diesen Brief würdigt und daraus erklärt, wie er zum Namen des Clemens gekommen ist. Das Richtige war längst bei Hilgenfeld, N. T. II, p. XXXIX, zu lesen, und ausgezeichnet Falsches bei Hagemann (Theol. Quartalschr. 1861, S. 509 ff.). Daß

der Verfasser sich für Clemens ausbehe, steht nicht im Geringsten zu erweisen; er verdient also den Titel eines pseudonymus so wenig wie ein „Barnabas“. Nicht einmal die Handschrift ist dafür anzuführen, denn in dieser hat der zweite Brief wegen Beschädigung der Handschrift weder Ueber- noch Unterschrift. Die Ueberschrift aber des ersten: . . . *Κορινθίους α*, welche Laurent S. 2 auf seine und Tischendorf's Gefahr durch vorgelesenes *Κλήμεντος πρὸς* erweitert, läßt nur annehmen, daß ein zweiter Brief an die Korinther folgen werde. Wenn nun die Unterschrift des ersten lautet: *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*, ohne *πρώτη*, dagegen aber mit dem Namen eines Verfassers, so folgt daraus, wenn irgend etwas, dann am ersten noch, daß von zwei Briefen an die Korinther, welche im Anhang des Kanons Platz gefunden hatten, der erste und nicht auch der zweite ein Brief des Clemens sei. Das sagt die so vorbereitete Unterschrift: „Des Clemens Brief an die Korinther“. Es gab in der That zwei im Namen der römischen Gemeinde von deren jeweiligen Vorstehern an die korinthische gerichtete Sendschreiben, welche in verschiedenem Maße zur Ehre wiederholter kirchlicher Vorlesung gelangten, und daher gab es im Anhang des Neuen Testaments wie in der paulinischen Briefsammlung eine *πρὸς Κορινθίους α'* und eine *πρὸς Κορινθίους β'*, deren Verfasser im Titel nicht genannt waren. Daß man nun die Kunde von der Abfassung des ersten Briefes durch Clemens auf den zweiten mitübertrug, welchen etwa 70 Jahre später Bischof Soter geschrieben hatte, erklärt sich ebenso wie die gelehrte Sage der Alexandriner von Paulus als Verfasser des Hebräerbrieves. Ein hinter den paulinischen Brieftiteln an vierzehnter Stelle folgendes *πρὸς Ἑβραίους* wurde in Gedanken mechanisch durch dasselbe *Παύλου ἐπιστολή* ergänzt, welches zu den vorangehenden Titeln *πρὸς Ῥωμαίους*, *πρὸς Κορινθίους* u. hinzugebracht sein wollte. Dieselbe Confusion war schon zu Eusebius' Zeiten in Bezug auf die beiden deuterokanonischen Briefe an die Korinther eingerissen; sie ist durch das dem codex Alexandrinus vorausgeschickte Inhaltsverzeichnis nur mitvertreten. Aber die in der Handschrift selbst noch erkenntliche Vorgeschichte derselben unterstützt nicht nur nicht den Irrthum, sondern beweist sein junges Alter und erklärt ihn zugleich.

Doch der eigentliche Zweck dieser Ausgabe ist ein textkritischer, und zwar eine von Grund aus neue Recension will sie laut Titel darbieten. Die handschriftlichen Gesarten sind am Rand notirt, wo sie verlassen oder ergänzt werden mußten; die Vermuthungen, durch welche die zahlreichen Lücken der Handschrift ergänzt, aber auch nicht selten der erhaltene Buchstabe geändert werden muß, sind als Text ohne die herkömmlichen Klammern gedruckt worden, und damit die Fülle des hier gebotenen Neuen nicht unterschätzt werde, hat der Herausgeber die ihm eigenthümlichen Verbesserungen p. XXV seq. zusammengestellt. Ich bedauere, sagen zu müssen, daß sehr wenige glückliche darunter sind. Das schon früher von Laurent vorgeschlagene *ἐγγραφῶι* (Cap. 45, 4), welches auch Hilgenfeld mit Recht sich angeeignet hat, kehrt selbstverständlich wieder. Recht gut wird in Cap. 13, 3 gelesen: *εἰς* (so auch Tischendorf) *τὸ πορεύεσθαι ὑπὸ κούσιν ὄντας*, aber in der Uebersicht p. XXV ist das bisherige *ἡμᾶς* neben und vor *όντας* stehen geblieben. Wichtig wird Cap. 21, 7 *ἀποδείξασθαι* statt des vom Codex gebotenen *ἀποδείξαιωσαν* gelesen, aber in der Anmerkung 7, S. 54, wird statt des letzteren *ἐνδείξαιωσαν* und, was vollends irreführen muß, in der Randglosse *ἐνδείξαιωσαν* angegeben, was in demselben Satz und in dem gleichen der von Laurent eingeführten Verse, wonach er die *variae lectiones* der Handschrift unbequemer-

weise anführt, allerdings in der Handschrift steht, dort aber auch von Laurent anerkannt wird, während an der fraglichen zweiten Stelle weder ἐνδειξάτωσαν noch ἐνδειξάσθωσαν, sondern eben ἀποδειξάτωσαν steht. — Die kühne Einschlebung von πιστοὺς in Cap. 32, 4 kann nicht empfohlen werden durch das, so zu sagen, dogmatische Bedenken, daß sonst ja anscheinend alle Menschen als von Gott durch Glauben Gerechtfertigte bezeichnet würden. Der wohlwollende und schon jeder verständige Leser beschränkt dies πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος von selber richtig. Noch weniger triftig ist die Bemerkung, daß diese Lesart, selbst wenn der Sinn erträglich wäre, grammatisch unzulässig und wenigstens τοὺς zu streichen sei. Aber nur der erheblich verschiedene Gedanke, welchen die Beseitigung des τοὺς herausbringt, konnte durch die handschriftliche Lesart nicht grammatisch richtig ausgedrückt werden. Den Sinn, welchen die Handschrift ausdrücken will, drückt sie auch correct aus: „Alle, die von jeher gewesen sind“. Es fragt sich also nur, ob Clemens diesen Gedanken habe aussprechen können. Aber warum sollte er nicht im Gegensatz zur Möglichkeit eines anderen Heilswegs von den Menschen aller Zeiten sagen können, daß Gott sie durch Glauben gerechtfertigt habe. Dabei bleiben selbstverständlich alle diejenigen außer Betracht, von denen überhaupt keine Gerechtigkeit und kein Gerechtfertigtsein ausgesagt wird, und geschmackvoller hat der Clemens der Handschrift jedenfalls geredet, als wenn er nach Laurent gesagt hätte, durch Glauben habe Gott alle Gläubigen von jeher gerechtfertigt. Da der Herausgeber, wie in früheren Arbeiten, so auch in dieser wieder (p. XXXVIII), auf Orthographie großen Werth legt, so sei auch das im Text dieser Stelle und in den Anmerkungen 8. 9 (S. 70) im Ganzen siebenmal geschriebene αἰῶνος erwähnt. — Erheblicher schon ist der methodische Fehler, biblische Citate bei Clemens nach LXX zu corrigiren, auch da, wo, wie Capitel 14, 3; 27, 7, ein zwingender grammatischer oder stylistischer Grund nicht vorliegt, warum der Schriftsteller nicht so hätte schreiben können, wie der Schreiber geschrieben hat. Das heißt die wichtigsten Zeugen des biblischen Textes vollends ihrer textkritischen Bedeutung berauben, und an der zweiten genannten Stelle von somniantis librarii διτογραφία zu reden, steht demjenigen übel an, welcher eben hier aus ganz ähnlichem Grunde den Artikel vor ἡμέρα streicht — weil nämlich τῷς im Parallelglied artifellos steht —, als aus welchem der Abschreiber ihn zugesetzt haben könnte — weil nämlich τῇ ἡμέρᾳ folgt. Die kritischen Leistungen rechtfertigen überhaupt nicht den Ton, in welchem hier Bisheriges durch Neues beseitigt wird. Ein ἐστέρωμένοι τοῖς σπλάγχνοις (Cap. 2, 1) will doch, wenn man die Bedeutung von σπλάγχνα bedenkt, noch weniger einleuchten als die bei ἐστερησμένοι (Codex) oder ἐρεστερησμένοι (vergl. Clem. Al. paed. I, §. 43: τὸν σωτήρα ἐρεστερίσασθαι) nicht einmal nothwendig anzunehmende Verwischung der Bildlichkeit dieses Ausdrucks; denn die σπλάγχνα sitzen nicht bloß im Bauch, sondern auch in der Brust, und die Bildlichkeit des Verbums bleibt vollends unangetastet, wenn Clemens hier wie Cap. 23, 1 das Substantiv im abgeschliffenen Sinne der gefühlvollen Liebe gebraucht hat. Die Uebersetzung firmati eratis corde entspricht jedenfalls gar nicht, denn das Herz als Gebiet und Object der Stärkung und Befestigung, welche überdies besser durch ἐστηρικμένοι (Cap. 13, 3; 35, 5) ausgedrückt wäre, heißt niemals σπλάγχνα. — Wenn Laurent Wotton's vielfach wiederholte Conjectur βραβεῖον ὑπέσχεν (Cap. 5, 5) per se inepta nennt und dies Urtheil durch die Frage rechtfertigt: quid enim est praemium sustinere? so hätte er wenigstens



bedenken sollen, daß die Synonyma von *ὑπέχειν* zum Accusativobject nicht bloß das haben, worunter man ausharrt, sondern auch das, was man mit ausharrender Geduld erwartet (*ὑπομένειν*) oder aus der gefährvollen Lage davonträgt (*ὑποφέρειν*, vergl. den zeugmatischen Gebrauch in Cap. 14), so daß *ὑπέσχεον* oder *ὑπήνεγκον* stylistisch ziemlich unanstößig erscheint. Jedenfalls veranlaßt das vorgeschlagene *ὑπέδειξεν* mit beigegebener Erklärung zu der Gegenfrage: quid sit palmam „tamquam exemplum ad imitandum proponere“. Tischendorf's den früheren Augenzeugen widersprechendes Urtheil, daß ein ξ (*v...ξεν*) deutlich zu lesen sei, kann zu solchen Künsten nicht verleiten. Es muß doch wohl ein ziemlich verschiedener Deutung fähiges Zeichen sein, welches Tischendorf so bestimmt und Andere, denen die Handschrift noch in besserem Zustande vorlag, welche z. B. das jetzt abgerissene *v* noch lasen, gar nicht erkannt haben. Wir haben volle Freiheit, die Lücke nach Belieben durch *ὑπήνεγκον*, *ὑπέμεινεν* u. dergl. auszufüllen, wenn man es nicht vorzieht, die Handschrift zu verlassen und einfach *ἀπήνεγκον* zu lesen (conf. mart. Polyc. 17). — Der Vorschlag, statt des herkömmlichen *ὡς θανάτου ἡλθοῦν* (Capitel 5, 2) *ἐπαθόν* zu schreiben, hat den Sprachgebrauch gegen sich, denn nur in dem gleichsam technisch gewordenen Sinn des Todesleidens kann meines Wissens *πάσχειν* so absolut gebraucht werden, während man hier, wenn überhaupt ein so ergänzungsbedürftiges Wort wie *πάσχειν* dastand, gerade erwarten sollte, gesagt zu finden, daß die Apostel alles Mögliche mit Einschluß des Todes oder was sie Alles vor dem Tode erduldet haben. Da aber die Lücke am Schluß einer Zeile steht, hat man Freiheit, auch ein längeres Wort, wie *ἐδλίθησαν* oder dergl., zu ergänzen.

Doch ich wollte für diesmal als Kritiker nicht des clementinischen Textes, sondern seiner neuesten Bearbeitung auftreten, deren Werth in einem so empfindlichen Mißverhältniß zu ihrer anspruchsvollen Außenseite steht.

Göttingen.

Th. Zahn.

Die Pilatus-Acten, kritisch untersucht von Richard Adelbert Lipsius. Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, 1871. VIII u. 45 S.

Die vorliegende Schrift ist eine Festgabe, mit deren Darbringung an die evangelisch-theologische Facultät in Wien zu ihrem funfzigjährigen Jubiläum der Verfasser sein früheres Verhältniß zu dieser Körperschaft ehrt. Sie ist daher durch eine Widmung eingeleitet, deren kurze, aber inhaltschwere Worte zur Geschichte derselben einen lehrreichen Beitrag geben. Die sogenannte Cisirungsperiode in der österreichischen Politik, mit welcher die Hoffnungen für den Staat vernichtet wurden, hat sich auch dieser Facultät fühlbar gemacht, auch ihre Hoffnungen blieben unerfüllt, und dies hat Lipsius von Wien weggetrieben. Bei dieser Gelegenheit erinnert er daran, was gerade dieses Institut, so unscheinbar in seiner äußeren Stellung und so angefochten von den mächtigen Parteien der Ultramontanen und der Feudalen, dem Kaiserstaate sein könnte und sollte; denn nur die Freiheit protestantischer Wissenschaft vermag dem deutschen Geiste seine Kraft zu erhalten und damit auch die Fähigkeit für seinen Beruf in diesem Reiche. Was der Verfasser in kurzen Worten hierüber sagt, können wir Alles unterschreiben. Hoffnung haben wir aber freilich nicht, daß es so kommen werde. Denn die finsternen Mächte sind und bleiben in Oesterreich die Macht und werden es bleiben, bis sie den Staat zu Ende ruinirt haben.

Die Festgabe selbst ist eine sehr schätzenswerthe, nicht bloß für die Wiener, sondern für uns Alle. Man darf wohl sagen, daß sie die Frage über die Pilatus-acten zum Abschlusse bringt. Und da diese Frage neuerer Zeit durch ihre Beziehung zur neutestamentlichen Kritik, namentlich in Betreff des Evangeliums Johannis, ein allgemeines Interesse in Anspruch genommen hat, so dürfen wir hoffen, daß auch das weitere theologische Publicum die Gabe dankbar annehme. Zunächst setzt der Verfasser S. 1—11 die Textesverhältnisse auseinander, in durchsichtiger, für Jedermann verständlicher Weise, um sich sodann der Untersuchung über die Abfassungszeit der bekannten Haupttheile zuzuwenden. Bei dem ersten und in der vorerwähnten Beziehung wichtigeren Theile ist nun die Schrift selbst und die Uebersetzung derselben (in der älteren griechischen Redaction) zu unterscheiden. Die Uebersetzung giebt ihr Datum selbst an, welches der Verfasser mit Hülfe Gutschmid's als das Jahr 425 n. Chr. interpretirt. Schwieriger ist die Abfassungszeit der überarbeiteten Schrift selbst zu bestimmen, der Verfasser kommt zu dem Ergebnisse, daß dieselbe zwischen 326—376 fallen muß. Den letzten Termin giebt Epiphanius, der sie zweifelsohne in dieser Gestalt kannte, den anderen giebt Eusebius, der sie nicht kannte, dessen Berechnung des Todesjahres Christi aber in der Schrift benutzt ist. Wie diese zwar das genannte Todesjahr bestimmt, giebt sie eine Zusammensetzung von Daten, die der älteren Ansicht der Kirchenväter angehören, und solchen, die aus Eusebius entnommen sind. Woher diese Mischung komme, ist zwar noch nicht erklärt und ist vielleicht auch nicht zu erklären. Darin aber hat Lipsius ohne Zweifel Recht, daß wir nach allen unseren Kenntnissen die Benutzung von Elementen der späteren Berechnung nur nach Eusebius setzen können. Ebenso hat er die damit übereinstimmenden übrigen Merkmale einer so späten Abfassung erschöpfend gewürdigt. Und außerdem muß es Jedem, der wie der Unterzeichnete längst überzeugt ist, daß Justin gar keine acta Pilati gesehen hat, Tertullian jedenfalls nicht die unserigen, zum Vergnügen gereichen, wie der Streit darüber hier ein für allemal abgethan ist. Aus diesem Resultate ergibt sich nun aber ferner, daß die Acten nicht zu der Abfassung der heidnischen Acten unter Maximin Anlaß gegeben haben, sondern wahrscheinlich das umgekehrte Verhältniß stattfindet, und in jedem Falle, daß von einem Belange unserer Acten für die Evangelienkritik nicht die Rede sein kann. Nicht ebenso überzeugt bin ich von einer anderen Ausführung des Verfassers, nämlich daß dem zweiten Theile (descensus) in Form einer Schrift von Leucius Carinus (die Namen sind sicher richtig auf ihn zurückgeführt) ein viel älteres Document von gnostischem Charakter und Ursprung zu Grunde liege. Die gnostische Verwandtschaft ist kaum durchschlagend genug, und die Möglichkeit scheint noch nicht ausgeschlossen, daß wir es mit einem späten Sammelproduct zu thun haben.

Tübingen.

G. Wetzfäcker.

Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts. Von Richard Adelbert Lipsius. Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, 1869. XII und 280 S.

Die Jahrbücher hätten dieses Buch längst anzeigen sollen, es ist nicht meine persönliche Schuld, daß es so lange liegen geblieben ist; aber indem ich dieses zu entschuldigen habe, trete ich nachträglich sehr gern in die Rufe, um die Leser der

Zeitschrift heute freilich nicht mehr in Kenntniß von seinem Dasein zu setzen, aber darin zu bestätigen, daß wir es hier mit dem tüchtigsten Erwerbe wirklicher Forschung zu thun haben. Ein für mich selbst abschließendes Urtheil über die ganze Reihe der darin erörterten Fragen kann ich nicht aufstellen, da ich für manche derselben weder über den Apparat verfüge, noch die selbstständige Untersuchung angestellt habe. Ich möchte mich aber auch mit der Aufgabe nicht mittelst der wohlfeilen Kunst abfinden nur dasjenige, was mir erreichbar ist, hervorzubeben und mit wirklichen oder vermeintlichen Berichtigungen heimzusuchen. Vielmehr will ich nur mit wenigen Worten zu erläutern suchen, was der Verfasser sich zur Aufgabe gesetzt und wie er dieselbe gelöst hat, ohne daß ich zu den Ergebnissen insgesammt damit meine eigene Zustimmung aussprechen könnte oder möchte.

Die Papstchronologie der ersten Jahrhunderte hat für die Kirchengeschichte schon als Chronologie selbst große Bedeutung, sofern sie vielfach den chronologischen Rahmen für die Zeitgeschichte im Ganzen liefert oder liefern hilft, außerdem aber ist durch sie auch die Entscheidung über eine Reihe von Sachen bedingt, die als solche das größte Interesse haben, und dahin gehören nicht nur die fabelhafte Papstregierung des Petrus in Rom und die Existenz oder Natur der Bischöfe der ältesten Zeit, auch nicht bloß das Auftreten einflußreicher Personen, namentlich aus dem gnostischen Kreise im zweiten Jahrhundert, sondern dasselbe Verhältniß setzt sich fort bis in die wichtigen Conflicte des dritten Jahrhunderts und sogar bis in das vierte Jahrhundert. Nun weiß Jeder, daß die herkömmlichen Zahlen für die Päpste eine Reihe ganz unsicherer Data bilden. Der Einblick in die wichtigsten Quellen, die Jedermann zugänglich sind, bestätigt nur diese Unsicherheit. Und die Kenntniß der meisten früheren Untersuchungen läßt den Eindruck eines Chaos zurück. Die wirklichen Resultate derselben sind in dem kurzen Aufsatz von Röstell im ersten Bande der Platner'schen Beschreibung der Stadt Rom noch für heute richtig charakterisirt, dies führt aber nicht über die größte Unbestimmtheit hinaus. Was die Benedictiner von Solesme geleistet haben, war fast nur ein Rückschritt. Um so erquicklicher war Mommsen's sichere Analyse des Papstverzeichnisses bei dem Chronographen von 354, welche wenigstens über diese eine und allerdings wohl allerwichtigste Quelle das Licht verbreitete, das überhaupt möglich ist. Die schönen Ergebnisse dieser Untersuchung haben offenbar wesentlich dazu beigetragen, Eipfius zu ermutigen zu einer ähnlichen Untersuchung unserer sämmtlichen Quellen, und nachdem er in dem Kieler Programm von 1868 zunächst den Eusebius einer solchen unterworfen hatte, hat er die Aufgabe in jener allgemeinen Ausdehnung und mit Revision der ersteren Arbeit hier wieder aufgenommen.

Die Eintheilung der Quellen ergibt sich von selbst. Sie zerfallen zunächst in die griechischen, d. h. von griechischen Autoren überlieferten, und in die lateinischen. Unter den letzteren steht der Eberianische, d. h. eben der Katalog von 354, für sich und ihm treten dann zweitens die Recensionen, beziehungsweise Quellen des *liber pontificalis* zur Seite. Unter den griechischen Katalogen sind die Hauptsache die beiden des Eusebius. Zu ihm kommt auf der einen Seite Irenäus, der freilich wahrscheinlich eine unmittelbar römische Quelle repräsentirt, und auf der anderen Seite Hieronymus, sofern derselbe formell von Eusebius ausgeht, obwohl seiner Stellung nach vermuthet werden kann, daß auch er direct in Rom gesammelt habe. Weiter kommen aber noch hinzu die syrische Bearbeitung der Chronik und spätere Griechen. Die ganze Wichtigkeit des Kataloges

von 354 tritt nun schon in diesem Theile hervor. Die Vergleichung der beiden Eusebianischen Verzeichnisse in Chronik und Kirchengeschichte führt nämlich zu der Erkenntniß, daß derselbe für die ältere Zeit (bis Urban) in der Kirchengeschichte seine früheren Angaben zu Gunsten eines neuen Hilfsmittels verließ, welches die größte Verwandtschaft mit dem Kataloge von 354 zeigt. Aber auch die Liste des Hieronymus führt zum Theil auf diesen Katalog, zum Theil auf eine der Grundlagen des *liber pontificalis* zurück. Hierzu kommt noch eine Reihe ähnlicher Wahrnehmungen an den übrigen Quellen, und dieser Theil kann daher schon mit einer Stammtafel der besprochenen Verzeichnisse schließen, welche diese Verwandtschaften constatirt und, so verwickelt sie zunächst erscheint, doch wesentlich das Resultat giebt, daß die Mannigfaltigkeit der Nachrichten durch Zurückführung auf die Stämme vereinfacht wird. Die darauf folgende Untersuchung über den Chronographen von 354 schließt sich an Mommsen's Arbeit an, sie ergänzt aber dieselbe und geht darüber hinaus, indem sie insbesondere mit Zuhilfenahme von Augustinus und Optatus die Urgestalt des älteren, vermuthlich von Hippolytus herührenden Theiles herstellt und ebenso den Text der späteren Theile durch vergleichende Zusammenstellungen berichtigt, überhaupt aber die Elemente des Verzeichnisses feststellt. Ist hier die Aufgabe verhältnißmäßig einfacher, so wird sie um so verwickelter bei der Untersuchung über die verschiedenen Recensionen des *liber pontificalis*. Was hier vorlag, war im Wesentlichen nichts als die allgemeine Kenntniß der zwei Hauptrecensionen und gewisse Wahrnehmungen über die Eigenthümlichkeit des Veronensischen Codex. Der Verfasser hat sich daher vor Allem das möglichst reiche handschriftliche Material verschafft, theils die Sammlung, die für die *monumenta Germaniae* gemacht ist, benutzt, theils sonst Erkundigungen eingezogen und Collationen veranstaltet. Durch die äußerst umständliche kritische Arbeit ist er auch hier zu bestimmten Ergebnissen über ursprüngliche Bestandtheile und Quellen gelangt, welchen zufolge die Texte, die dem *liber pontificalis* zu Grunde liegen, über verschiedene nicht mehr vorhandene, aber erkennbare Mittelglieder zurück sammt dem Kataloge von 354 und Hieronymus auf einen einfachen Stamm ältester römischer Ueberlieferung verweisen.

Die Anwendung der kritischen Ergebnisse wird in einem zweiten Theile gemacht, der auf Grund derselben die Chronologie herstellt und eine größere Zahl mit derselben zusammenhängender historischer Fragen erledigt. Da die Quellen erst von gewissen Punkten an eine Gewähr authentischer Nachrichten geben, so kann es sich auch nicht überall um positive Resultate handeln, sondern zum Theil nur eben um Feststellung der Grenzen des Historischen und des Zweifelhaften, ebenso um die definitive Beseitigung störender Daten, welche lediglich durch Verderb hergekommen sind; aber es fehlt doch auch nicht an so manchem Gewinn positiven Wissens, der für den Forscher äußerst schätzbar ist und zu den Bausteinen gehört, aus welchen sich das Gebäude der Geschichtschreibung selbst zusammensetzt. Die Gruppen, in welche der Verfasser seine Herstellung theilt, stellen verschiedene Stufen der historischen Erkenntniß dar, von Petrus bis Alexander das Gebiet der unsichersten geschichtlichen Erinnerungen, in welchen die Sage freien Spielraum fand, von Kyrus bis Urban eine Zeit nach und nach immer reicher an guten, aber doch noch vereinzelter Nachrichten, von Pontianus bis Liberius das Gebiet eigentlich beglaubigter Geschichte, doch nicht ohne bedeutende dunkle Stellen. Auch der, dem die kritischen Untersuchungen des ersten Theiles zu fern liegen,



wird aus diesem zweiten Theile gern mannigfaltige und anregende Ausbeute schöpfen. Beigegeben ist zum Schlusse eine chronologische Tabelle, welche die Resultate des Buches darstellt, ferner eine Recension des catalogus Liberianus und endlich die Berner Handschrift des catalogus Felicianus.

Indem ich hiermit den Versuch schließe, in wenigen Zeilen eine Vorstellung von dem Plane und der Leistung des Verfassers zu geben, kann ich bei allem Vorbehalte in Betreff des Verfahrens und der Resultate das schöne Denkmal protestantischen Forscherfleißes nicht genug mit allen den reichen Anregungen, die es giebt, dem weiteren Studium unserer Theologen empfehlen. Schließlich darf ich, ohne den oben bezeichneten Grenzen der Anzeige untreu zu werden, die Bemerkung nicht unterdrücken, daß das Buch als solches wohl gewonnen haben würde, wenn die zahlreichen kritischen Hypothesen in der Untersuchung schärfer hervorträten und Kleines und Großes deutlicher unterschieden wäre.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Dante's göttliche Komödie, nach Inhalt und Gedankengang übersichtlich dargestellt, mit biographischer Einleitung von Dr. Rudolf Pfleiderer. Stuttgart, Kirn, 1871. 192 S.

Wenn es wahr ist, daß Dante der theologische Dichter im ausgezeichneten Sinn genannt zu werden verdient, so dürfte die Besprechung eines von einem deutschen Theologen verfaßten Werkes, welches sich zur Aufgabe macht, uns in die Kenntniß und das Verständniß der göttlichen Komödie einzuleiten, in diesen Blättern wohl eine Stelle finden. Referent ist in dem Falle, in dem sich gewiß die meisten ältern und jüngern Theologen befinden, daß er zu einem eingehenden Studium „des Wunderlieds des Mittelalters“ aus äußerlichen Gründen bis jetzt noch nicht gekommen ist, und doch hat ihm gerade die Lectüre der Pfleiderer'schen Schrift die Ueberzeugung beigebracht, daß jeder Theolog sich mit Dante's unsterblichem Gedichte wenigstens einigermassen befassen sollte. Denn „das ganze Mittelalter spiegelt sich darin; alle die bunten Elemente des mittelalterlichen Culturlebens, alle seine Anschauungen von Welt und Gott, Staat und Kirche hat es in sich aufgenommen“ (S. 177). Es ist nicht zu bezweifeln, daß jeder Theolog für seine kirchen- und dogmengeschichtlichen Studien aus der näheren Bekanntschaft mit diesem Gedichte bedeutende Anregungen empfangen, daß er für das Verständniß des eigenthümlichen Verhältnisses, in welchem Papst und Kaiser zu einander standen, wie für das Verständniß der scholastischen Philosophie und Theologie hier dankenswerthe Aufschlüsse finden wird. — An deutschen Uebersetzungen der göttlichen Komödie fehlt es nun bekanntlich nicht. Dem aber, der, ehe er an die Lectüre des Gedichtes selbst geht, sich zuvor im Allgemeinen orientiren, das Wichtigste aus dem Leben Dante's erfahren, über Sinn und Plan des Gedichtes sich vorläufig klar werden, die verschiedenen Auffassungen des Grundgedankens der göttlichen Komödie kennen lernen und dann „mit bedächt'ger Schnelle“ durch Hölle, Fegefeuer und Paradies wandern will, — dem bietet sich das vorliegende Schriftchen als willkommenes Führer an. Pfleiderer leistet dem mit dem betreffenden Gegenstande noch nicht hinlänglich vertrauten Leser den gleichen Dienst, welchen dem Dante sein Meister Virgil leistet. Und es ist ein wirklicher Genuß, an der Hand dieses Führers die allgemeinen Umrisse wie die einzelnen Schön-

heiten des großartigen Gedichtes kennen zu lernen. Sichtliche Begeisterung für den Gegenstand, daneben aber nüchternes Urtheil den Mängeln des Gedichtes gegenüber, ein weiter und freier Blick, der an den verschiedenen Auffassungen das Richtige herauszufinden weiß, sind Vorzüge, welche die vorliegende Schrift in hohem Maße auszeichnen. Dabei ist das Büchlein so populär und mit Vermeidung alles gelehrten Ballastes geschrieben, daß es auch von gebildeten deutschen Frauen und Jungfrauen gewiß mit Freude gelesen werden wird. In der Mittheilung von Proben aus dem Gedichte nach verschiedenen deutschen Uebersetzungen hat Pfeleiderer nach unserem Erachten ganz das richtige Maß getroffen. Ohne sich in eigentliches Allegorisiren zu verlieren, läßt er uns doch über Sinn und Bedeutung der in dem Gedichte auftretenden Gestalten, eines Virgil, einer Beatrice, einer Lucia, nirgends im Unklaren. Kurz, wir können das Werkchen als ein durchaus verdienstliches bezeichnen.

Auf den Ausdruck hätte der Verfasser wohl hie und da etwas mehr Sorgfalt verwenden sollen. Die Sprache ist zwar durchweg edel, frisch, lebendig; allein von Nachlässigkeiten im Einzelnen ist der Styl nicht ganz freizusprechen; so ist z. B. der Satz, mit welchem die Schrift beginnt, nicht richtig gebildet. S. 61 muß es heißen, daß die Axe des umgekehrten Kegels durch Jerusalem gehe (nicht, wie der Verfasser sagt, daß der unterste Punkt des Kegels zugleich Mittelpunkt der Erde sei und senkrecht unter Jerusalem liege). Doch wir wollen hier nicht weiter im Einzelnen schulmeistern, da das Ganze gewiß jeden Leser, der in Dante's Gedicht eingeführt zu werden wünscht, sehr befriedigt.

Tübingen.

Repetent Lang.

### Ideale und Irrthümer. Jugend-Erinnerungen von Dr. Karl Hase. Leipzig, Brockhaus, 1872.

Das ist zwar kein theologisches Werk, im Dienste der Dogmatik oder einer anderen wissenschaftlichen Disciplin stehend, aber es ist das Werk eines Theologen, der uns seine eigene Jugendzeit — und damit zugleich eine merkwürdige Weltzeit beschreibt, die uns jetzt gemahnt wie ein Jugendtraum, von häßlichen Gesellen gestört und verschleucht, und doch ein Traum, der nicht gelogen hat. Wenn das Buch auch von Nichttheologen sehr wohl gelesen werden kann und mit Genuß gelesen werden wird, so schließt das nicht aus, daß der Theolog als solcher sein reichliches Theil daraus nehmen kann, wenn er den rechten, reinen Sinn hat für diejenige Wahrheit, die nicht in Formeln und nicht in einer abstracten Gedankenwelt ihr Element hat, sondern Leben, frisches, freudiges, kräftiges Leben ist. Daß der Mann, der uns die „neuen Propheten“ und selbst einen heiligen Franziskus so anziehend zu schildern weiß, sein eigenes Jugendleben — wenn auch, wie er selber sagt, in anderem Styl, als ein Gleiches in Augustin's und in Rousseau's Confessionen geschieht — in einer den Leser fesselnden Weise darzustellen versteht, — daß er aber auch von seiner Kunst der Darstellung dennoch nicht Gebrauch gemacht hätte, wenn der darzustellende Gegenstand einer solchen nicht vollauf werth gewesen wäre, — das erwartet wohl Jeder von selbst, wenn er das Buch zur Hand nimmt. „Ideale und Irrthümer“ hat der Verfasser dasselbe überschrieben; die Wahl dieses Titels erklärt er S. 165. 166; es war in seinen Studentenjahren

ein das Studentenleben mit Wahrheit und Dichtung beschreibendes Manuscript in die Hände eines Untersuchungsrichters gefallen; der will den Titel des zu einem Buche designirten Manuscripts wissen, und in der Verlegenheit fällt dem Verfasser kein anderer ein als der Titel: Ideale und Irrthümer des akademischen Lebens. Nun aber verlangt der Freund desselben, der später katholisch gewordene Dr. Ferdinand Herbst, die Ueberlassung des Titels für ein ganz anderes, von ihm beabsichtigtes Buch, das auch wirklich mit dieser Signatur herauskam, und jetzt erst, nachdem dieses verschollen ist, macht Dr. Hase sein ursprüngliches Eigenthumsrecht geltend. Es sind die Ideale und Irrthümer der Burschenschaft gemeint, nebenbei wohl auch die langgehegte Meinung des jungen Hase, sein eigentlicher Beruf sei die Poesie; nach S. 159 kam es ihm an einer poetischen Arbeit und ihrem Viegelassen zum Bewußtsein, daß es ihm an der Fähigkeit schöpferischer Ausführung fehle. „Dagegen“, fährt er fort, „als ich die Glaubenslehre zu schreiben begann, da gerieth ich immer eifriger hinein, und obwohl oft sinnend über den Tieffinn der alten Kirchenlehre und ringend mit den Gedanken, kam ich ohne Unterbrechung zum Schlusse. So bin ich mit nur leisem Schmerz über eine verfehlte Bestimmung hinweggekommen und fand mich schon heimisch in einem andern Gebiete, das strenge Arbeit forderte, als ich endlich merkte, daß die Poesie mir nur gegeben sei als der glückliche Traum eines Jugendfrühlings, aber in verständiger Bewahrung als eine belebende Kraft meiner Wissenschaft und im hingebenden Genuße als der Trost und Schmuck meines Lebens neben und in der Religion.“ — Wie sehr gerade diese Mitgabe die Eigenthümlichkeit der Theologie des Verfassers bedingte und es ihm möglich machte, mit einem kritisch geschärften Blicke doch das warme Interesse für die „symbolischen Bücher“ und für die dogmatischen Formeln des 16. und 17. Jahrhunderts (im Hutterus redivivus) zu verbinden, wissen wir alle; einige Stellen aus vorliegendem Buche selbst, die zugleich den ganzen Ton desselben charakterisiren, mögen noch specielles Zeugniß davon geben. S. 255 hat er erzählt, wie nach acht Monaten Gefängniß endlich die Erleichterung eintrat, daß er mit den anderen auf Hohenasperg wegen burschenschaftlicher angeblicher Staatsverratherei Gefangenen innerhalb der Festung spazieren gehen durfte, und fährt nun fort: „Am nächsten Sonntag gingen wir alle zur Kirche, nach der ich mich, die Orgel aus der Ferne hörend, doch manchmal recht gesehnt hatte. Bei dem Viede „Befiehl du deine Wege“ find mir die Augen naß geworden, über der Predigt wurden sie wieder trocken. Ich habe nachmals den jungen Pfarrer ermahnt, doch nicht so viel Teufel und Bestien aller Art in seinen Predigten anzubringen; er hielt das aber wegen der Züchtlinge, die auch zur Festung gehörten, für nothwendig.“ — Die andere Stelle findet sich S. 359. Er hat dort an den Diogenes erinnert, wie der Menschen sucht mit der Vaterne, und sagt nun weiter: „Wir alle gehen herum und suchen einen Menschen, so lange wir noch glücklich sind in dem Glauben, ihn zu finden, einen Menschen, den wir unendlich lieben können, einen Freund oder eine Geliebte. Aber auch dem Suchen des Weltweisen hat die Weltgeschichte eine Antwort gegeben, die der römische Statthalter aussprach, als er auf einen zerschlagenen und mit Dornen gekrönten Menschen wies: Ecce homo! Siehe, da ist der Mensch! Doch läßt sich's in seinem unbewußten Doppelsinn nicht übersetzen: der Mensch in seinem Elend und der Mensch in göttlicher Herrlichkeit.“

Einen bedeutenden Theil des Buches nimmt die Darstellung des Conflictes

ein, in welchen die Burschenschaft mit der berüchtigten Demagogen-Inquisition gerieth, die bekanntlich ihren Sitz in Mainz hatte. Immer wieder scheint es uns jetzt unmöglich und ist doch nackte Wahrheit: was jetzt als große, herrliche Thatfache vor uns steht: Kaiser und Reich, das wurde damals, als es der meist harmlose Traum der akademischen Jugend war, verfolgt mit einer Schamlosigkeit und Grausamkeit, die uns nur faßlich wird, wenn wir uns der Namen ihrer von der Geschichte für immer gebrandmarkten Urheber, eines Metternich und seiner Berliner Consorten, Kämpf, Schmalz und wie sie alle hießen, erinnern. — Das Buch schließt mit der Berufung Hase's nach Jena auf den theologischen Lehrstuhl, wohin er sich nach seiner ersten italienischen Reise verfügte, — eine Reise, auf welcher er auch die Gefährtin seines Lebens fand. Letzteres ist eine Geschichte, die eben in ihrer Wahrheit und Reinheit die beste Dichtung zieren würde.

Referent hat keinen Auftrag gehabt, diese Schrift hier anzuzeigen; aber nachdem er die letzte Seite gelesen, war es ihm Bedürfnis, seine Freude daran auszusprechen und zum Mitgenuss einzuladen. Für einen Schwaben hat ohnehin der Abschnitt vom Jahr 1823—25 ein heimisches Interesse; wie gern lassen wir uns durch Namen wie Bengel und Steudel in jene Tage zurückversetzen, wo Tübingen als die einzige noch bibelfeste Facultät galt, in deren Umkreis Hase als ein ganz neues, eigenthümliches Element eintrat! Aber auch die Zartheit und Pietät, womit der Verfasser seines Aufenthalts am schwäbischen Neckar gedenkt, gehört zu den schönen Zügen, an welchen seine Schrift so reich ist.

Tübingen.

Palmer.

### Systematische Theologie.

System der christlichen Gewisheit von Dr. Fr. H. R. Frank, ord. Prof. der Theol. in Erlangen. Erste Hälfte. Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1870. VI und 464 S.

Die vorliegende Schrift verdiente schon darum die Beachtung des theologischen Publicums, weil derartige größere Hervorbringungen auf dem Gebiet der systematischen, namentlich auch der dogmatischen Theologie gegenüber der Fluth von apologetischen Beiträgen zu den Seltenheiten zu gehören beginnen. Der Hr. Verfasser verdient aber um so mehr unseren Dank, da er die Nothstände der gegenwärtigen dogmatischen Theologie mit aner kennenswerther Offenheit bloßlegt und mit wissenschaftlicher Unbefangenheit Abhülfe versucht. Es ist im Munde eines lutherischen Theologen ein beachtenswerthes Geständniß, daß „die frühere dogmatische Arbeit der Kirche, auch die der Reformationszeit, für die Bedürfnisse der Gegenwart gar nicht ausreiche und daß nichts für den Bestand des kirchlichen Gemeinwesens verhängnißvoller sein könne als die Ablösung der dogmatisch-wissenschaftlichen Thätigkeit von den Erfordernissen, Kämpfen und Strebungen der Gegenwart“ (S. 13).

Diese Bedürfnisse der Gegenwart beziehen sich aber nach dem gewiß richtigen Urtheil des Verfassers auf eine mehr principiell zu Werke gehende, sicherere Fundamentirung des theologischen Systems, welche sich mit den erst in der Neuzeit hervorgetretenen Fragen nach den Bedingungen der Erkenntniß, nicht minder aber



auch mit den heutzutage herrschenden principiellen Gegensätzen gegen die christliche Ueberzeugung auseinandersezt (S. 1—37). Treffend weist der Verfasser nach, daß die heutzutage so begünstigte Apologetik diesen Dienst nicht thun kann, weil sie durch ihre praktische Tendenz, wie dieselbe durch die jeweilige kirchliche Lage, namentlich die jeweiligen Angriffe gegen das Christenthum bedingt und insofern zufällig ist, nothwendig der Systematisirung widerstrebt, ja, wie der Verfasser mit deutlichem Seitenblick auf das Werk von Delijsch hinzusetzt, die Apologetik hört in dem Maß auf zu sein, was ihr Name besagt, als sie darauf ausgeht, sich zu systematisiren (S. 13. 28). Wenn nun aber der Verfasser statt dessen in seinem System der christlichen Gewißheit eine ganz neue theologische Disciplin entdeckt zu haben glaubt (S. 1), so dürfte ihm, wie es bei wissenschaftlichen Funden manchmal geht, die Neuheit und die Tragweite seines Gedankens in zu günstigem Licht erschienen sein. Denn das Bedürfniß einer Fundamentalthologie, einer theologischen Principienlehre, ist schon öfters, in diesen Jahrbüchern z. B. von Dörner, Ehrenfechter, ausgesprochen worden, und der Versuch seiner Befriedigung liegt in manchen dogmatischen oder religionsphilosophischen Werken, z. B. von Lange, Weiße, Mehring, Rothe, vor.

Der Weg, den der Verfasser einschlägt, ist nun allerdings ein neuer, sicher auch ein berechtigter, aber es läßt sich wohl im Folgenden zeigen, daß er gerade insoweit vom Ziele abführt und statt der begehrten theologischen Orientirung neue Unklarheit giebt, als er für den schließlich allein berechtigten ausgegeben wird.

1. Das System der christlichen Gewißheit beschäftigt sich mit dem Nachweis, wie dem Bewußtsein des christlichen Subjekts von seiner Wiedergeburt eine Selbstgewißheit eigenthümlicher Art innewohnt, die sich an Sicherheit nur mit dem Bewußtsein des Subjekts von seiner natürlichen Existenz vergleichen läßt, ja gegenüber diesem insofern eine entschiedene Ueberlegenheit behauptet, als alle aus der Sphäre des natürlichen Bewußtseins entnommenen Instanzen nicht hinanreichen an den in der Wiedergeburt gesetzten Thatbestand. Wie nun aber der Zustand natürlicher Gewißheit für das endliche Bewußtsein stets die Gewißheit eines Objekts in sich schließt, weil sie nur denkbar ist als Erfahrungsgewißheit, so hat das christliche Subjekt in der Gewißheit seiner Wiedergeburt, sofern dieselbe die Selbstgewißheit des geistlichen Ich im Gegensatz zum unwiedergeborenen Ich ist, zugleich die Gewißheit der übernatürlichen Wirkungen, durch welche die Wiedergeburt zu Stande gekommen, und versichert sich sodann durch den nothwendigen Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache der Realität der causalten Faktoren, durch welche jene Wirkung zu Stande gekommen ist. In der Gewißheit von seiner Wiedergeburt gewinnt der Christ die Gewißheit von der Realität der Gottesthaten der Versöhnung und Erlösung und des dreieinigen Gottes, der diese Thaten vollbracht hat und vollbringt.

So weit in Kurzem der Gedankengang des Verfassers. Es ist in demselben augenscheinlich ein Doppeltes enthalten. Erstlich wird die christliche Gewißheit nach ihrem formalen Wesen, nach den Gesetzen ihrer immanenten Selbstentwicklung untersucht. Würde diese Analyse reinlich durchgeführt, beschränkte sich der Verfasser auf den Nachweis, wie das christliche Ich dazu kommt, sich selbst und als Grund seiner das Objekt des Glaubens zu setzen, und im Gegensatz zu den seinen eigenen Thatbestand alterirenden Richtungen sich selbst behauptet, so erhielten wir eine christliche Wissenschaftslehre, und das wäre etwas Werthvolles.

Wir stehen nicht an, die Beiträge zur christlichen Erkenntnißlehre, wie sie der Verfasser in der Abgrenzung seines Systems von der Dogmatik, in den Erörterungen über das Verhältniß unseres Erkennens zum Transcendenten giebt (S. 402. 457 ff.), für das Instruktivste des ganzen Werkes zu erklären. Und wenn der Verfasser die Gegensätze des Rationalismus und Pantheismus auf eine willkürliche Alterirung, resp. gänzliche Verleugnung des specifischen Thatbestandes der Wiedergeburt zurückführt, die mit Nothwendigkeit zur Alterirung, resp. Veugnung der christlichen Glaubensobjekte habe führen müssen, so ist das nicht bloß eine interessante Phänomenologie des ungläubigen Bewußtseins (man vergl. zur Rechtfertigung dieses Urtheils und Namens S. 146. 150. 356), sondern auch eine Kritik desselben, die sachgemäßen Charakter und darum Evidenz und Wirkung hat. Aber nun geräth der Verfasser durch eine unschwer zu entdeckende Quaternio auf ein ganz anderes Gebiet. Schon in der Analyse der natürlichen Gewißheit begegnen wir derselben.

Es ist ein gegenüber dem subjektiven Idealismus unbewiesener Satz: die Gewißheit als Zuständlichkeit des Subjekts setzt ein Objekt voraus, dessen sie sich versichert (S. 48). Denn das für das Subjekt unmittelbar Gegebene ist eben nur die Selbstgewißheit; daß es von dieser zur Setzung des Objekts fortgeht, ist wohl der Erfahrung gemäß versichert, aber nicht aus der Natur jener Selbstgewißheit bewiesen. Eher kann das von der christlichen Selbstgewißheit zugegeben werden, sofern hier die durchschlagende Instanz gegen den subjektiven Idealismus mehr geltend gemacht wird, daß das christliche Ich nicht bloß ein theoretisches, sondern ein praktisches Ich ist, welches in seinem Objekte sittliche Befriedigung sucht (S. 106). Aber der Uebergang vom Subjekt zum Objekt ist doch auch hier ein incorrekter. Die psychologische Funktion, in welcher wir uns des Objekts versichern, nennen wir allein richtig das Bewußtsein; an ihm ist die Gewißheit, nach dem Sprachgebrauch jeder Logik, eine formale Bestimmtheit, nicht aber der mit Inhalt erfüllte Akt oder Ort des Erkennens. Aus der unklaren Identificirung beider Begriffe ergibt sich dann, daß der Verfasser ein neues System der christlichen Gewißheit auch da zu geben glaubt, wo wir nur eine Dogmatik des christlichen Bewußtseins finden können, die in ihrer subjektiven, namentlich gegen die Philosophie skeptischen Haltung an Schleiermacher, in ihrer Ausführung, namentlich in der immer schärferen Betonung der Rechtfertigung und ihres Correlats, der Versöhnung, an Hofmann's Schriftbeweis deutlich genug erinnert. Faktisch gesteht der Verfasser die Identificirung der Begriffe Gewißheit und Bewußtsein bald genug zu, sofern er die Ausdrücke christliche Gewißheit, christliches Bewußtsein, christliche Erfahrung immer unbefangener promiscue gebraucht (z. B. S. 83. 105. 327). Aber weil er diese Identificirung nicht zugeben will, so kommt gerade der von ihm mit Recht in den Vordergrund gestellte Begriff der Gewißheit nicht zu seiner vollen Verwerthung. Statt einer Theorie der christlichen Gewißheit erhalten wir die alte Dogmatik, und zwar theils zu wenig, theils zu viel Dogmatik. Zu viel: die ganze Entwicklung der Versöhnungslehre und noch mehr der Trinitätslehre bis zu den proprietates personales und den opera ad intra und ad extra (S. 407 ff.) ist so sehr dogmatisch, daß der Verfasser sich selbst einmal über das andere zu dem Geständniß getrieben fühlt, daß er hier dogmatische Andeutungen gebe (z. B. S. 437). Und doch ist es dann wieder der Dogmatik, nämlich der genauen Ausführung und Begründung dogmatischer Gedanken, zu wenig. Was will es z. B. besagen für die Nothwendigkeit der zweiten Person

in der Gottheit, daß das Bewußtsein der Schuldfreiheit keine Realität haben könnte, außer als Wirkung desselben Gottes, welcher den Menschen unter die Schuld beschloffen habe? (S. 315. 320.) Wollte der Verfasser diesen Satz der anthropocentrischen Christologie entwinden, so war eine genauere Ausführung um so mehr nöthig, da der Verfasser jener modernen Anschauung insofern sich selbst nähert, als er zur Rechtfertigung des Begriffs der Stellvertretung in der Sühne die altlutherische Versöhnungslehre durch den ihr ursprünglich fremden Gedanken ergänzt, daß die Sühne geleistet sei von dem Anfänger eines neuen Menschengeschlechts, in welchem wir alle potentiell gesetzt seien als Solche, die durch ihn und mit ihm das Gleiche geleistet haben (S. 337). Und ist dieser von Schleiermacher wieder hervorgezogene Gedanke genügend im Sinn der lutherischen Lehre vom Gottmenschen ergänzt durch die Bemerkung S. 463, daß der sündlos aus dem protoadamischen Geschlecht durch göttliche Machtwirkung hervorgegangene Mensch dem absoluten Gegendruck der göttlichen Strafe nicht hätte Stand halten können, daß das Verhältniß des zweiten Adam's zu dem aus ihm stammenden Geschlechte ein hyperphysisches, creatorisches sei? Beides giebt auch die anthropocentrische Christologie zu, darum denkt sie die Fülle der Gottheit, des Logos, in ihm wohnend, aber die Hauptfrage, die nach der Personalität des Logos, ist vom Verfasser um so weniger durch Obiges ins Reine gebracht, da er die Modalität der unio personalis wieder der Dogmatik zu bestimmen überläßt, die eben überall herhalten muß, wo das System der christlichen Gewißheit nicht weiter kann oder will (S. 263. 407. 463).

2. Ebenso disputabel erscheint das Verhältniß, in welches der Herr Verfasser sein System zur Philosophie, insonderheit zur Religionsphilosophie setzt. Er will ein System der christlichen Gewißheit geben und betont mit Recht die innere Eigenthümlichkeit und Superiorität derselben gegenüber dem natürlichen Bewußtsein (S. 85 f.), für dessen Kategorien die Objekte des christlichen Bewußtseins immer etwas Incommensurables behalten (S. 131. 350). Aber wenn deswegen die Theologie zu allen Versuchen der Philosophie, ein Verständniß der christlichen Glaubensobjekte zu gewinnen, sich nur skeptisch soll verhalten können, weil die Philosophie nur den Weg der Entwicklung des natürlichen Bewußtseins einschlagen könne (S. 25), so fehlt hier nicht bloß der Nachweis, warum es eine christliche Philosophie, eine Philosophie der Offenbarung, nicht geben könne, sondern es ist auch nicht beachtet, daß es jedenfalls auch ein natürlich religiöses Bewußtsein giebt, das der Philosophie zur Basis ihrer Untersuchungen dienen kann, die eben deswegen nicht von vornherein als problematisch ignoriert werden können, die vielmehr zu der auf Offenbarung, resp. auf das christliche Bewußtsein sich gründenden Theologie ins Verhältniß gesetzt werden müßten. Wie wenig die Frage nach dem Verhältniß des Natürlichen und des Uebernatürlichen, des Allgemein-Menschlichen und des Specifischen im Christenthum durch die bloße Sonderung beider gelöst, wie wenig dem christlichen Bewußtsein damit gedient ist, wenn es zur Wahrung seines supranaturalen Charakters von den Positionen des allgemein religiösen Bewußtseins isolirt wird, das zeigt sich in der Analyse der christlichen Gewißheit von Gott als einem dreipersonlichen (S. 305). Ihr Inhalt soll lediglich der sein, daß der eine persönliche Gott sich in dem Thatbestand der Wiedergeburt als ein Anderer ausgeprägt habe, insofern sich das Subjekt ihm schlechtthin verschuldet weiß, als ein Anderer, insofern von ihm ein Verhältniß der Schuldfreiheit gesetzt

ist, und als ein Anderer, insofern durch ihn das Subjekt ein neues Ich geworden ist. In dieser Beschreibung erscheint Gott der Vater offenbar als der unnabbare Zorn Gott, zu dem es consequenterweise nur ein Verhältniß der Furcht, nicht der Liebe geben kann, eine Vorstellung, die freilich in manchen religiösen Kreisen herkömmlich, aber gerade in der kirchlichen Theologie nicht berechtigt ist. Der Grund dieser Inconvenienz liegt aber deutlich genug zu Tage. Er liegt einmal in der aus der Anlehnung an Schleiermacher sich ergebenden akaphalischen Anlage des Systems, welches nur auf dem zweiten Artikel des christlichen Glaubens sich aufbaut und die Erlösung, die zweite Schöpfung, nicht ins Verhältniß setzt zur ersten; er liegt dann noch speciell darin, daß das christliche Bewußtsein der Erlösung sogleich specifisch lutherisch als Rechtfertigungsbewußtsein gefaßt wird. Das Lutherische, wenn es gar zu sehr für sich bleiben will, verliert unwillkürlich die gerade ihm vorzugsweise natürliche Universalität.

Böblingen (Württemberg).

Herrlinger.

1. Die kirchlichen Normen berechtigter Abendmahls-gemeinschaft. Zur Widerlegung der Rietschel'schen Schrift über „Abendmahls-gemeinschaft“. Von Dr. theol. C. A. G. von Zejschwitz, ordentlichem Professor der Theologie und Universitätsprediger zu Erlangen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1870. 80 S.
2. Das Wesen der reformirten Kirche und die Union, von Dr. theol. F. W. Hassenkamp, reform. Pastor zu Elberfeld.  
Die reformirte Abendmahlsfeier, von Domprediger Zahn in Halle. Zwei Vorträge, gehalten zu Detmold auf der Conferenz reformirter Theologen und Ältesten im Juni 1867. Elberfeld, R. V. Friedrichs, 1867. III u. 92 S.
3. Die Lehre vom heiligen Abendmahl vom Standpunkt des Consensus. Conferenzvortrag von W. Krüger, Pastor zu Vinz am Rhein. Barmen, Verlag von W. Langewiesche's Buch- und Kunsthandlung, 1868. 34 S.

Diese drei Schriften geben zusammen ein sehr deutliches Bild der kirchenpolitischen Fragen und Parteien, welche heutzutage die theologischen Kreise der deutsch-evangelischen Kirche vorzugsweise beherrschen. Jede derselben macht sich in den vorliegenden Schriften in ihrer ganzen Eigenart geltend. Auf welcher Seite das Recht sei, darüber hat Jeder wohl sein eigenes Urtheil. Aber eins kann sich in dieser Zwiesprache der confessionellen Gegensätze dem unbefangenen Leser schwerlich verbergen, wie wenig die confessionellen Differenzen im Bewußtsein der Gegenwart haften, wie gebrochen, zu Concessionen aller Art genöthigt das System des Confessionalismus erscheint.

Nr. 1 will den historischen Nachweis liefern, daß in der normativen Periode der lutherischen Kirche als Bedingung für Zulassung zum Abendmahl Zustimmung zur lutherischen Abendmahlslehre und dagegen die reformirterseits stattfindende Abweichung in der Lehre als Unwürdigkeit betrachtet wurde, welche vom Abendmahl ausschloß, und sogar als der Disciplin verfallen betrachtet wurde (S. 14).



Der Gelehrsamkeit des Herrn Verfassers war es ein Leichtes, diesen Beweis aus den Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts in aller Fülle zu führen. Einige Zweifel hätten wir hinsichtlich der Symbole, besonders aus der vorflaccianischen Zeit. Daß im Sinne der Augustana ein gläubiger Reformirter, der auf dem Boden des Heidelberger Catechismus und anderer calvinischer Symbole stünde, als unwürdig zum Sacrament erscheine, das läßt sich aus den allgemeinen Sätzen jenes Symbols nicht beweisen und als authentische Interpretation durch homiletische Ergüsse Luther's oder durch das damnamus Calvinistas der Concordienformel um so weniger erhärten, als ein eklatanter Fall gegentheiliger Praxis in dem Verhalten der Reformatoren bei Abschluß der Wittenberger Concordie vorliegt, welche durch Abendmahlsgemeinschaft mit einem Bucer konnte besiegelt werden. Wie will man auch nur das beweisen, daß in der lutherischen Kirche zu allen Zeiten eine Lehrabweichung wie die Calvin's als eine Leugnung der Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl erschienen sei und habe erscheinen müssen, wenn Luther selbst durch die römischerseits vorhandene Abweichung von seiner Lehre sich nicht abhalten ließ, in der Schrift von den Concilien und sonst aus dem Vorhandensein des „rechten Sacraments“ unter dem Papstthum auf die Fortexistenz der wahren Kirche auch in dieser entstellten Erscheinung zu schließen. Noch hinfälliger erscheinen die praktischen Consequenzen, welche der Herr Verfasser für die Gegenwart aus jenem historischen Nachweis zieht. Daß jene Ausschließung der Reformirten aus dem lutherischen Princip mit Nothwendigkeit folge, — dies eben hatte sein Gegner bestritten. Diese Aufstellung hat weder symbolischen Grund — denn eine solche Verdichtung der *fides salvifica* zur *fides orthodoxa*, zur Rechtgläubigkeit im Sacrament, wie sie der Herr Verfasser S. 10 in allen Symbolen findet, ist kaum in der Concordienformel je und je zu erkennen —, noch hat sich der Herr Verfasser selbst an diese Consequenz gebunden. Wenn die Reformirten indigni sind wegen ihres dissensus im Abendmahl, wie stimmt es dazu, wenn man sie Brüder nennt? (S. 67.) Und wenn lutherische Rechtgläubigkeit im Sacrament unerläßliche Bedingung eines würdigen Abendmahls Genusses ist, dann wäre die Ausschließung der Reformirten Christenpflicht, nicht bloße Treue gegen die Bekenntnißkirche (S. 67), von der man sich in Nothfällen — und das Gebiet derselben ist vom Herrn Verfasser weit genug gesteckt — dispensiren kann (S. 69).

Das reformirte Gegenstück, der zweite der sub 2 genannten Vorträge, giebt eine Beschreibung der reformirten Abendmahlsfeier, in der man sich die Pietät gegen das Eigene gern gefallen läßt. Freilich erscheint dasselbe auch einem temperirten lutherischen Theologen auffallend dürftig, wenn als die *res sacramenti* doch eigentlich nur das Gedächtniß des Todes Jesu dargestellt wird (S. 67), so daß selbst alles Symbolische nur auf diesen Beziehung erhält. Die Milde gegen das Fremde aber ist doch zu wenig gewahrt, wenn mit puritanischer Strenge die Hostie ein widersinniges Scheinbrod, das Crucifix ein nackt ausgehängtes Leichenbild genannt wird, dem das natürliche Gefühl abhold ist. Ueberhaupt zeigt der Verfasser das reformirte Dringen auf die Heinerhaltung der Einsetzung Christi auch im Kleinsten ihrer Form in seiner Stärke wie in seiner Schwäche. „Was von Christus eingesetzt ist, das ist das Heilige“ (S. 92). Gewiß! Aber das Wesentliche an dieser Einsetzung ist die Aneignung der Sündenvergebung im Genuß des Leibes und Blutes Christi. Hinsichtlich der Umgestaltung der Form der Eucharistie aber kann die lutherische Kirche um so mehr ein gutes Gewissen haben,

da ja die reformirte Schwesterkirche selbst Manches, wie das Sigen an Tischen, fast durchgängig aufgegeben und Anderes, wie die Krankencommunion, wenn auch „mit Vorsicht und Zögern“, hinzugefügt hat.

Herr Dr. Hassenkamp schildert das Wesen der reformirten Kirche nach ihrer auf die Verherrlichung Gottes dringenden, Endliches und Unendliches trennenden Richtung, nach ihrer ethischen Aftuosität, nach ihrer Katholicitätstendenz mit kühner Hand und irenischem Sinn. Manches historische Dogma muß man dabei freilich mit in Kauf nehmen, das schwer zu glauben ist. So die Behauptung, daß der mechanische Glaubensbegriff des Orthodoxyismus eine ausschließliche Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche sei. Hat es reformirterseits keine Scholastik, keine Glaubensgerichte gegeben, oder ist das eben nur ein Einfluß des lutherischen Staatschristenthums? (S. 20 Anm.) Ist nicht die größere Milde auf Seite der Arminianer gewesen, in denen der deutsche Einfluß allein nachweisbar ist? Müssen sich die Lutherischen alle Glaubensthätigkeit, selbst die Basler Mission entziehen lassen, welche stets aus dem lutherischen Württemberg am meisten geistige und materielle Unterstützung gezogen hat? So wollen wir der reformirten Kirche ihr geistiges Heimathsrecht in Deutschland gewiß nicht bestreiten (S. 2), aber es sollte andererseits zugegeben werden, daß die Erhaltung des reformirten Typus neben der deutsch-evangelischen Kirche durch Calvin und seine Schule ein Werk des romanischen Geistes war, dem die eigentliche reformirte Unterscheidungslehre, das Prädestinationsdogma, in ihrem Absolutismus und ihrer Transscendenz ebenso wahlverwandt war, als die Innerlichkeit und die freie Subjektivität des deutschen Geistes stets, auch in dem Verfasser S. 45, sich abstoßend gegen dieselbe verhalten hat.

Zu der in Preußen bestehenden Union erklärt der Verfasser seine Zustimmung, da ohne dieselbe die Reformirten bald zu einer stagnirenden Sekte herabsinken würden. Aber für die reformirten Kirchen der neuen Provinzen verlangt auch er, wie Herr Professor Dr. v. Bezshwitz, eine freiere oder ganz freie Stellung.

Im Gegensatz hierzu betrachtet die sub Nr. 3 genannte Schrift eines Freundes der Consensusstheologie die Wiedervereinigung der zerrissenen Gemeinde Christi als Preußens providentielle Mission und als eine der unabweisbarsten Aufgaben der Kirche, zu deren Lösung aber die rein historisch-symbolische Fassung des Consensus nicht genüge. Er verlangt „durchschlagende neue Grundbegriffe, von denen aus die alten Wahrheiten neues Licht und neue Beziehung erhalten“ (S. 8). So findet er nach einer Andeutung von Nitzsch für den Ausgleich im Abendmahl, worüber weder Luther noch Calvin die reine Wahrheit bieten, die Basis im Begriff der verkörperten Leiblichkeit, welche nicht eine Wiederholung des ursprünglichen Leibes ist, sondern erst ganz der Bestimmung des Leibes entspricht, reines Organ des Geistes zu sein (S. 23). Demgemäß kann er als etwas Geistiges vom Unglauben nicht empfangen werden, so wenig als die im Wort enthaltene göttliche Kraft; andererseits darf der verkörperte Leib nicht in der Weise Calvin's im Himmel lokalisiert gedacht werden, Christus ist im Abendmahl gegenwärtig nicht *κατὰ σάρκα*, aber *κατὰ σάρκα πνευματικόν*. Diese Sätze verdienen als dogmatische Postulate alle Berücksichtigung, aber für ihre Ausführung hat der Verfasser gar zu wenig gethan. Denn die Weise dieser geistig-leiblichen Gegenwart wird um nichts klarer, wenn Brod und Wein nicht bloß als Sinnbilder, sondern als Träger des geistlichen Gnadengutes bezeichnet werden, wie das sinnliche Wort Träger

einer geistigen Realität ist. Ganz wie das Syngamma suevicum, aber nicht verständlicher als dieses!

Böblingen (Württemberg).

Herrlinger.

Christliche Betrachtungen über Glauben und Pflicht. Nach dem Englischen des John James Taylor. Uebersetzt von J. Bernhardt. Nebst einer kurzen Biographie des Verfassers. Gotha, Thiene-  
mann, 1869. VIII und 96 S.

Der Verfasser, dessen Biographie nach der „Theological Review“ vorangeschickt wird, war geboren 1797 und ist gestorben 1869 als Director, Professor der Theologie am Manchester College in London und zugleich Prediger an einer unitarischen Gemeinde. Letzteres wird nicht deutlich gesagt, ist aber aus der Bemerkung S. VI zu schließen und wird auch durch die Betrachtung über Christus als Mittler (nach 1 Tim. 2, 5. 6) bestätigt; er ist kein Wesen einer anderen Sphäre (S. 31), er ist das Ideal des Menschen, der in reiner und ununterbrochener Gemeinschaft mit dem Vater lebte und in Wahrheit eins war mit ihm (vergl. S. 11). Es sind, wie der Titel mit Recht sagt, weniger Predigten in unserem Sinne als Betrachtungen, und zwar: geistiger Hunger und Durst (Amos 8, 11. 12); das Hinaufsteigen des Menschen zu Gott, das Herabsteigen Gottes zu dem Menschen (beide nach Jak. 4. 8); Christus der Mittler; die Fußtapfen Christi (1 Petr. 2, 21); der Glaube, die Zuversicht der Seele (Mark. 5, 36); der Geist der Gebote und des Lebens (Matth. 14, 17); der Segen des Schmerzes (Jes. 3, — soll heißen 53, 3); die Weisheit der Unmündigen (Luk. 10, 21); die Verwandlung im Tode (Hiob 14, 14). Nach dem angedeuteten unitarischen Standpunkte des Verfassers ist es zu erwarten, daß die Betrachtungen vorzugsweise einen ethischen Charakter haben; es fehlt denselben aber an der rechten Tiefe, die ja allerdings nur da gefunden werden kann, wo durch Christus, den für uns gestorbenen und auferstandenen ewigen Sohn Gottes, ein neues Leben aus seiner göttlichen Fülle in uns geschaffen ist; Christus ist nicht der Lehrer, der uns die großen Grundwahrheiten des Glaubens und der Pflicht lehrte, sondern er ist unser Leben, sein Anfänger und Voller. Ohne diese lebensfrische Quelle wird alle Ethik ein dürres Moralisieren, das auch hier an mehr als einer Stelle zum Widerspruch reizt. Immerhin sind die Betrachtungen ein schätzbarer Beitrag für die Kunde von jener Richtung. Die Uebersetzung ist sehr fließend und gut.

Magdeburg.

P. Schulze.

Das Alter des Christen. Ein Büchlein für die, so im Alter jung sein wollen. Von Dr. Friedrich Ahlfeld, Pastor zu St. Nicolai in Leipzig. Halle, Mühlmann, 1868. X und 201 S.

Der theure Verfasser wolle es dem Referenten nicht übel deuten, wenn er, dazu aufgefordert, das vorliegende Buch anzuzeigen und dabei zugleich sein Urtheil zu fällen, gegen die Mahnung der Vorrede es nicht abgelehnt hat und bekennen muß, daß er das fünfzigste Jahr noch nicht überschritten. Da der Zweck des Büchleins ein doppelter ist: „Die Jungen soll es antreiben, sich frühe auf ein gesegnetes Alter zu rüsten; den Alten soll es die Gefahren, die Aufgaben und

die Hoffnung des Alters vor die Augen stellen“, so meint Referent, sich zu den ersteren rechnend, auch sein Urtheil dahin abgeben zu können, daß er es allen Tungen von ganzem Herzen empfehlen möchte; für die Alten kann es ein Alter thun. Referent ist gewiß, daß Niemand, der zu dem angedeuteten Zweck das schön ausgestattete Büchlein in die Hand nimmt und es wiederholt liest (denn es will mehr als einmal gelesen sein, um recht beherzigt und gewürdigt zu werden), dasselbe, ohne wirklichen Gewinn an dem inwendigen Menschen empfangen zu haben, gethan haben dürfte. Auf Grund der heiligen Schrift wird das Alter von seinen verschiedenen Seiten in 16 Abschnitten besprochen: Alle Menschen müssen sterben (Röm. 5, 12); das Leben ist ein Ganzes (1 Petr. 1, 17); du willst gern alt werden (Ps. 39, 5); wer im Alter will jung sein, muß in der Jugend alt sein (Pred. 13, 1); das Jahr geht hin, der Tod kommt her, Der sagt uns Sehd' an ohne Speer (Pred. 12, 1—6); die Gefahren des Alters (Weish. 4, 8. 9); der Alte ohne Glauben (Ps. 71, 9); die Jugend im Alter (5 Mos. 33, 25); die Ehre des Alters (3 Mos. 19, 32; Spr. 16, 31); Rückzug der Alten (5 Mos. 31, 1—3; Matth. 7, 13. 14); der Rückblick auf das Leben (Ps. 143, 5); der Alte und seine Altersgenossen (4 Mos. 36, 65); der Alte und das jüngere Geschlecht (Ps. 71, 17. 18); der Alte auf der Grenzscheide zweier Welten (Ps. 39, 13; Hebr. 13, 14); die Todesrüstung (Jes. 38, 1; Matth. 24, 42); der Tod des Christen (1 Kor. 15, 55. 57). Angeregt durch Büschel's und Grimm's Schriften über das Alter, hat der Verfasser diesen Gegenstand in seiner edlen populären, aber ebenso originellen wie anziehenden Weise behandelt; aus dem reichen Schätze der Geschichte und der Dichtung alter und neuer Zeit, vor Allem aus dem reichen Schätze seiner Erfahrungen als Seelsorger weiß er in lebendiger, zu Herzen dringender, erbauender und auch belehrender Darstellung Altes und Neues hervorzubringen. Des Verfassers Schriften, insbesondere seine Predigten, sind zu bekannt, als daß es auch für dieses Büchlein einer anderen Empfehlung bedürfte als diese schlichte Anzeige von seinem Dasein. Für jede neue Gabe haben wir ihm und dem Geber aller guten Gaben zu danken.

Magdeburg.

E. Schulze.

### Praktische Theologie.

Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. Zweite Auflage. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1871. VII, 1032 S.

Das Gesang- und Gebetbuch, von welchem die verehrliche Verlags-handlung hier eine zweite Auflage dem deutschen Volke darbietet, ist das Werk des im Jahre 1860 verewigten Freiherrn Christian Carl Josias v. Bunsen, welcher zuerst im Jahre 1833 einen „Versuch“ dazu bei Perthes in Hamburg hatte erscheinen lassen und alsdann im Jahre 1846 in vollständiger Umarbeitung desselben die erste Auflage des vorliegenden Gesang- und Gebetbuches in dem Verlag des Rauhen Hauses herausgab. Die Agentur hat, obwohl diese zweite Auflage der unveränderte Abdruck der ersten ist, doch den Namen des Verfassers auf dem Titelblatte weggelassen, — nicht aus Mangel an Pietät, denn sie hebt in der Vorrede die Autor-



schaft Bunsen's und seine Verdienste um die deutsche Hymnologie überhaupt in der gebührendsten Weise hervor, — sondern in der Absicht, dem Buche einen objectiveren Charakter zu verleihen, damit es leichter in den Gemeinden Eingang finden möchte. Es entspricht dies auch ganz und gar der Absicht des Verfassers, welcher dasselbe zu einem Eigenthum nicht nur einzelner evangelischer Christen, sondern des ganzen evangelischen Volkes in Deutschland bestimmt hatte.

Es ist wohl auch kein Zufall, daß die verehrliche Verlags-handlung das treffliche Buch gerade in dem jetzigen Zeitpunkte in zweiter Auflage veröffentlicht. Denn die politische Einigung Deutschlands, welche unter Gottes gnädiger und gewaltiger Hand zu Stande kommen durfte, fordert unwillkürlich dazu auf, auch auf dem kirchlichen Gebiete einander näher zu rücken und einen gemeinsamen Organismus der evangelischen Kirche Deutschlands anzustreben. Die Schwierigkeiten desselben werden kaum geringer sein, als die Schwierigkeiten der politischen Einigung waren; aber nachdem der Herr hierfür Bahn gebrochen und die Herzen in Süd und Nord begeistert hat, sollte da die kirchliche Einigung unausführbar sein? Die Ausführung mag indessen früher oder später gelingen und auf diese oder jene Weise sich gestalten, — einer der ersten und wohlthueendsten Schritte dazu wird jedenfalls ein gemeinsames Gesangbuch für unser evangelisches Deutschland sein, ein Gesangbuch, von dem es im vollsten Sinne heißen mag:

„Soweit die deutsche Zunge klingt  
Und Gott im Himmel Lieder singt!“

Etwas schwieriger und doch nicht weniger wünschenswerth dürfte der zweite Schritt sein, ein gemeinsames Gebetbuch für unser evangelisches Deutschland zu Stande zu bringen, da die liturgischen Verschiedenheiten hier noch mehr sich fühlbar machen und noch mehr zur Aufgabe machen würden, mit der liberalsten Berücksichtigung derselben doch die nöthige Hervorhebung des Gemeinsamen und Unentbehrlichen in unserem Gottesdienste zu verbinden, damit keinerlei erzwungene Union die Gemüther vielmehr abstoße, sondern, wie es besonders eine Tradition der württembergischen Kirche ist, die Brüder bei aller Mannigfaltigkeit der Anschauung doch einträchtig beieinander wohnen. Das Bunsen'sche Gesang- und Gebetbuch trägt noch nicht einen solchen universellen Charakter an sich, es repräsentirt namentlich in seinem liturgischen dritten Theil noch vorherrschend den Typus der kirchlichen Umgebung seines Verfassers; aber die neue Erscheinung desselben gerade in dem jetzigen Zeitpunkte ist darum doch ein glücklicher Gedanke der verehrlichen Agentur des Rauhen Hauses, indem dieselbe damit die praktische Anregung giebt, die Abfassung eines gemeinsamen Gesangbuchs und einer gemeinsamen Liturgie für unser evangelisches Deutschland zu veranlassen.

Treten wir dem trefflichen Buche näher und vergegenwärtigen wir uns zuerst den Inhalt desselben und sodann die Beschaffenheit dieses Inhalts.

Da es Beides sein soll — Gesang- und Gebetbuch — und ersteres Psalmen und Kirchenlieder, letzteres Kirchen- und Hausgebete enthalten, so zerfällt es in vier Theile: 1) die Psalmen, 2) die Kirchenlieder, 3) die Kirchengebete und 4) die Gebete für die häusliche Andacht.

Der erste Theil ist der kleinste; er enthält auf 72 Seiten 1) das Verzeichniß des Inhalts, 2) eine Anleitung und Schema zum Singen der Psalmen, 3) eine Auswahl von 62 (eigentlich 63) Psalmen, nach den Monatstagen (31) für

Morgen und Abend geordnet und zugleich für die besondern Gelegenheiten des Gottesdienstes verwendbar, nämlich:

Morgen. Abend.		Morgen. Abend.		Morgen. Abend.	
1. Tag: Ps. 1.	2.	12. Tag: Ps. 50.	51.	23. Tag: Ps. 100.	103.
2. — — 3.	4.	13. — — 63.	65.	24. — — 104.	110.
3. — — 5.	6.	14. — — 66.	71.	25. — — 113.	114.
4. — — 8.	11.	15. — — 72.	73.	26. — — 116.	118.
5. — — 12.	14.	16. — — 76.	77.	27. — — 121.	122.
6. — — 16.	19.	17. — — 80.	84.	28. — — 124.	126.
7. — — 21.	22.	18. — — 85.	90.	29. — — 127.	130.
8. — — 23.	24.	19. — — 91.	92.	30. — — 139.	143.
9. — — 27.	30.	20. — — 93.	94.	31. — — 145.	148.
10. — — 32.	33.	21. — — 95.	96.		
11. — — 40.	42. 43.	22. — — 97.	98.		

Davon sind Buß- und Beichtpsalmen Ps. 6. 51. 85. 130. 143; Gnadenversicherungspsalmen Ps. 23. 32. 103. 145; Adventspsalmen Ps. 93. 95. 96. 97. 100; Weihnachtspsalmen Ps. 19. 110; Osterpsalmen Ps. 2. 114. 118; Himmelfahrtspsalmen Ps. 21. 24; Pfingstpsalmen Ps. 8. 118. 145; 4) — die drei Lobgesänge des Neuen Bundes (des Zacharias, der Maria, des Simeon), 5) die beiden Lobgesänge der alten Kirche (des Morgenlandes: Ehre sei Gott in der Höhe etc., und des Abendlandes: Herr Gott, dich loben wir etc.).

Der zweite Theil enthält auf 326 Seiten die Kirchenlieder, nämlich I) die der Rüstzeit, II) die der Christzeit, III) die der Kirchenzeit.

I) Die Lieder der Rüstzeit sind: 1) sieben Schöpfungslieder, 2) elf Bußlieder (Gesetz und Sünde), 3) funfzehn Adventslieder. II) Die Lieder der Christzeit sind: 1) sechzehn Weihnachtslieder, 2) zehn Epiphanienslieder, 3) achtzehn Passionslieder, 4) sechzehn Osterlieder, 5) vierzehn Himmelfahrtslieder. III) Die Lieder der Kirchenzeit sind: 1) dreizehn Pfingstlieder, 2) sechs Trinitatislieder, 3) dreizehn Rechtfertigungslieder, 4) vierundzwanzig Heiligungslieder, 5) zweiunddreißig Loblieder, 6) vierzig Morgen-, Abend-, Tisch- und Reiselieder, 7) vierzehn Gottesdienstlieder, 8) neunzehn Kirchenjahrs-, Neujahrs-, Erndte-, Reformations-, Friedensfest- und Missionslieder, 9) fünfundzwanzig Tauf-, Confirmations-, Abendmahls-, Trauungs-, Ordinations- und Begräbnisslieder, 10) neununddreißig Lieder vom Worte Gottes und von Kreuz und Trost, 11) sechsundvierzig Lieder vom geistlichen Kampf und Sieg, 12) einundsechzig Lieder vom Sterben, vom jüngsten Tag und vom ewigen Leben.

Der dritte Theil enthält auf 364 Seiten die Kirchengebete, nämlich I) eine Lesetafel nach der Ordnung des Kirchenjahrs, wonach die heilige Schrift alljährlich in geschichtlichem Zusammenhang durchzulesen ist, und zwar so, daß wieder die Eintheilung der Rüstzeit (Advent), der Christzeit (Weihnachten bis Himmelfahrt) und der Kirchenzeit (Pfingsten bis Schluß des Kirchenjahres) zu Grund gelegt ist und für die Morgenlectionen alttestamentliche Geschichtsabschnitte, für die Abendlectionen Abschnitte der Propheten und des Neuen Testaments ausgewählt sind. II) Ordnung des Morgen- und Abendgebetes für Früh- und Vesperkirchen mit einem Anhang der zehn Gebote, des Sündenbekenntnisses, Fürbitten, der Vitanei und Dankfagungen. III) Ordnung des sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienstes und des heiligen Abendmahls nebst der Vorbereitung darauf.

IV) Ordnung der stillen Woche. V) Ordnung des allgemeinen Buß- und Bettags und des Todtenfestes. VI) das Evangelienbuch und Epistelbuch (Perikopen) mit Sprüchen und Gebeten und mit einem Anhang, enthaltend 1) eine Gefchichtszufammenftellung von der Auferftehung bis zur Himmelfahrt, 2) Epistel und Evangelium für das Michaelisfeft, 3) Epistel und Evangelium für das Reformationsfeft, 4) die Gefchichte der Zerftörung Jerufalems. VII) Ordnung der Taufe und der Confirmation. VIII) Trauordnung und Aussegnung von Wöchnerinnen. IX) Ordnung der Krankencommunion. X) Begräbnißordnung.

Der vierte Theil endlich enthält auf 248 Seiten die Hausgebete, nämlich I) das Morgen- und Abendsegensbüchlein, II) das Feftbüchlein, III) das Buß-, Beicht- und Communionbüchlein, IV) das Kreuz- und Troftbüchlein und V) das allgemeine Hausbüchlein.

Die hier gegebene Ueberficht über den Inhalt giebt ohne Zweifel bereits den Eindruk einer großen Reichhaltigkeit, und wenn wir nach der Abfassung der Lieder wie der Gebete fragen, fo tritt dieselbe Reichhaltigkeit entgegen; denn da find nicht nur Zeugnisse von allen Meiftern des lutherischen Kirchenliedes aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert, fowie von Gottesmännern der alten Kirche vor der Reformation zu finden, nebst vielen von fonft weniger bekannten Verfassern jener drei Jahrhunderte, sondern da ist auch eine reiche Mannigfaltigkeit von Gebeten der verschiedensten Zeiten und Gegenden der alten und der evangelischen Kirche, die Kirchenväter wie die Reformatoren, die deutschen wie die englischen, französischen, schweizerischen, österreichischen Kirchenordnungen, die Privaterbauungsbücher wie die öffentlichen Agenden find darin vertreten. Bei den Liedern wie bei den Gebeten ist der Angabe der Verfasser auch das Datum ihrer Geburt und ihres Todes beigefügt und über jedes Lied ein entsprechendes Wort der heiligen Schrift gefest. Was ferner die Form der Lieder und Gebete betrifft, fo ist zumeist die Ursprünglichkeit gewahrt. Endlich ist noch rühmlich zu erwähnen die treffliche Uebersetzung der Psalmen nach Form und Inhalt, fowie die liebliche und löbliche Anleitung zum Singen derselben.

Das Alles find Vorzüge, welche das Buch, je genauer man es kennen lernt und je fleißiger man es gebraucht, sehr theuer und werth machen und es zur weitesten Verbreitung empfehlen. Indessen sollen diejenigen Punkte, welche zu Ausstellungen und Verbesserungen Ursache geben, darum nicht übersehen werden und es treten hauptsächlich folgende in die Augen.

Erstens scheint gerade die Reichhaltigkeit des Buches im Verhältniß zu der praktischen Bestimmung desselben denn doch gar zu groß. Die verehrliche Verlagshandlung bemerkt zwar auf der Rückseite des Titelblattes, daß Gemeinden, welche sich in portofreien Briefen und mit Bescheinigungen von Predigern und Gemeindevorstehern um ganze Partien an dieselbe wenden, das Buch zu einem so sehr ermäßigten Preise überlassen werde, daß auch dem Unbemitteltesten die Anschaffung möglich werde, allein es versteht sich, daß, wenn das Buch nicht so umfangreich wäre, es zu noch ermäßigterem Preise überlassen und noch leichter angeschafft werden könnte, nichts davon zu fagen, daß es schon viel handlicher wäre für den Gebrauch in Kirche und Schule, wenn es nicht so corpulent wäre. Wäre es nicht praktischer, wenn 1) die Psalmen und Lieder wie in Württemberg mit einem Anhang: a) den Perikopen, b) einer Zusammenstellung der Leidensgeschichte, c) einem Index der Liederdichter und Choralcomponisten mit Angabe ihrer wichtigsten

Lebensumstände, d) einem Verzeichniß der über die Vieder gesetzten Schriftstellen und e) solchen Gebeten, welche bei Confirmationen, Beichten, Communionen, Krankenzuspruch, Schulgebrauch u. eine wünschenswerthe Beigabe ausmachten und auf wenigen Blättern Raum fänden, in einem besondern Bändchen veröffentlicht würden? 2) ebenso in einem zweiten Bändchen die Gebete und andere werthvolle Zuthaten (wie die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems, eine kleine Uebersicht der Kirchengeschichte, eine gedrängte Reformationsgeschichte und eine Uebersicht über die Arbeiten der äußeren und inneren Mission, der Bibelgesellschaften und des Gustav-Adolfvereins und die Bibellesetafel, Zuthaten, welche mit Ausnahme der Lesetafel das treffliche württembergische Volksschullesebuch enthält) für die häusliche Erbauung? 3) die eigentlich liturgischen Bestandtheile aber entweder in einem dritten Bändchen für solche verhältnißmäßig Wenige, welche dieselben etwa besitzen möchten, oder aber hier ganz ausgeschieden und als öffentliches Kirchenbuch ganz besonders behandelt und veröffentlicht würden? Denn das Kirchengebetbuch braucht man nicht zu Haus und das Hausgebetbuch nicht in der Kirche.

Zweitens dürfte, was das Einzelne betrifft, Folgendes auszuweisen sein: 1) daß bei den Psalmen und Liedern die Hauptworte klein gedruckt sind, was Niemand wohlgefällig und am wenigsten im Interesse der Rechtschreibung ist; 2) daß die Berücksichtigung der verschiedenen Objecte des Kirchenliedes denn doch gar zu ungleich ist, wie denn z. B. die ganze Herrlichkeit der Schöpfung mit nicht mehr als sieben Liedern gewürdigt ist, die Sünde nur nach der Seite der Buße, der Vergebung und der Heiligung und das Reich der guten und der bösen Engel gar nicht; 3) daß bei der Auswahl der Lieder vom ganzen 19. Jahrhundert nur ein einziger Liederdichter Aufnahme fand, Ernst Moriz Arndt, und Dichter der reformirten Kirche, wie Lavater, gar nicht; 4) daß, während der Verfasser fast zu viel bemüht war, die Lieder in ihrer ursprünglichen Ausdrucksweise zu geben, er einzelne nur erstaunlich fragmentarisch wiedergab, d. h. nur ein paar Verse, einmal sogar nur einen einzigen Vers, aus denselben aufnahm.

Alle diese Ausstellungen des trefflichen Buches zeigen indessen nur, wie ein solches Unternehmen, ein „allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch“ zu schaffen, nimmermehr das Werk eines einzelnen Mannes sein kann, sondern, wie wir oben sagten, unitis viribus zu Stande kommen muß und, wenn ein Kreis von tüchtigen Männern in Nord und Süd unseres evangelischen Deutschlands zusammentreten möchte, auch zu Stande kommen könnte, ohne daß die libertas durch die unitas, noch die unitas durch die libertas beeinträchtigt zu werden brauchte. Möge die Erscheinung dieses trefflichen Bunsen'schen Buches und auch diese Anzeige desselben mit ihren paar Bemerkungen darüber dazu etwas beitragen.

Wankheim.

Pfarrer Pressel.

Evangelische Homiletik, von Dr. Christian Palmer. Fünfte verbesserte Auflage. Stuttgart, Steinkopf, 1867. 576 S.

Palmer's Homiletik hat mit der fünften Auflage, die sie nach Ablauf von 25 Jahren seit ihrem ersten Erscheinen erlebt, ihr Jubiläum gefeiert. Es ist ein gutes Stück neuester Kirchen- und Theologiegeschichte, das sich in ihr abspiegelt. Seit der ersten Auflage dieses reich gesegneten, unter allen Bearbeitungen der Homiletik vielleicht am meisten verbreiteten Werkes und nicht unwesentlich unter



seiner Mitwirksamkeit hat sich die Auffassung der praktischen Theologie selbst in theologisch mehr oder weniger vertrockneten, in bloßem „Practicismus“ untergehenden Kreisen wesentlich neu gestaltet und vertieft; insonderheit hat sich die Homiletik, die noch vor Jahrzehnten von der Mehrzahl der Theologen nur als eine sogenannte praktische Anweisung zur kirchlichen Beredtsamkeit, als eine atomistische Sammlung der für die Predigttechnik zu beobachtenden Regeln angesehen und behandelt wurde, als eine wirkliche Wissenschaft legitimirt und eingebürgert, die, wie der Verfasser bereits in seiner ersten Auflage, damals noch für Viele paradox, hervorgehoben, um so praktischer ist, je wissenschaftlicher sie ist und je mehr sie von innen heraus, organisch, die evangelische Predigt behandelt. Ihre Aufgabe ist, „auf wissenschaftlichem Wege die Idee der Predigt zu erforschen und zu entwickeln, die Momente derselben nach ihrem objectiven Wesen und Zusammenhange herauszusetzen und in der Wirklichkeit die Realisirung der Idee nachzuweisen, d. h. den Leser in die wirklich homiletische Welt, in die ascetische Literatur einzuführen“.

Die Anlage des ganzen Werkes, die Ordnung des reichen Stoffes, den der Verfasser in glücklicher Vereinigung wissenschaftlichen Geistes und praktischer Erfahrung, alle Momente der homiletischen Theorie wie ihrer Bethätigung beleuchtend, gründlich verarbeitet, die Stellung, welche die Schrift den andern, zum Theil bedeutenden, neueren Bearbeitungen derselben Wissenschaft gegenüber einnimmt, sind so bekannt, daß es darüber einer weiteren Aussprache nicht bedarf.

Die Einteilung des Stoffes nach den vier Hauptfactoren der Predigt und aller geistlichen Amtsthätigkeit überhaupt: Wort Gottes, kirchliche Sitte, Gemeinde, Persönlichkeit des Predigers, sowie die Grundauffassung des Gegenstandes ist im Wesentlichen zwar dieselbe geblieben, doch hat der Verfasser sich bemüht, seine Schrift dem veränderten Stand der kirchlichen und theologischen Gegenwart entsprechend zu gestalten und die Resultate der gerade auf dem Gebiete der praktischen Theologie so fruchtbaren, lebendigen Arbeit der letzten Jahrzehnte zu verwerthen. Das Werk hat an wissenschaftlicher Strenge und präciser Fassung noch gewonnen, ohne an dem ursprünglichen lebensfrischen Charakter, der allen Schriften des Verfassers eignet und ihnen bei dem theologischen Publicum so großen Eingang verschafft hat, und an seinem praktischen Werthe verloren zu haben.

Während der Verfasser früher geneigt war, die beiden Gesichtspunkte, aus denen die Predigt von der homiletischen Theorie wesentlich betrachtet wird, die sie entweder als Cultusact oder als Missionsthätigkeit auffaßt, zu vereinigen, wenn auch unter starker Betonung des ersteren, so hat er sich neuerdings immer entschiedener und fast ausschließlich auf den Standpunkt jener von Schleiermacher zuerst angeregten Betrachtungsweise gestellt, nach welcher die Predigt angesehen wird als Darstellung des christlichen Glaubens und Denkens der Gemeinde, sowie als ein Act der Segnung, des Genusses im höchsten Sinne, sofern durch die Predigt das Zufließen des Lebens aus Gott vermittelt wird, das seine subjective Wirkung in erhöhter und zwar freudig erhöhter Stimmung äußert. In dieser Auffassung erkennt der Verfasser auch den wahren Sinn des, wie ihm zuzugeben ist, vielfach gemißbrauchten Wortes „Erbauung“ — denn erbauen heißt nach ihm nichts Anderes als: den Segen des aus dem Evangelium zufließenden göttlichen Lebens fühlbar machen und die Wahrheit, welche die Predigt verkündigt, den Hörern zur Freude, zum Genusse werden lassen. Wir gestehen, von dieser Ausführung nicht vollständig überzeugt worden zu sein und die frühere Auffassung

und Darlegung des Verfassers in diesem Punkte begründeter zu finden. Um seinen Begriff von der Predigt durchzuführen, der zwar ein sehr wesentliches Moment der Idee der Predigt bildet, aber nicht ausschließlich sie charakterisirt, muß der Verfasser wesentliche, mit dem Begriff der Predigt nach allgemeiner Anschauung verknüpfte Momente zurückdrängen und von der gegentheiligen Anschauung falsche Consequenzen ziehen, die höchstens aus ihrem Extrem, aber nicht aus ihr selbst folgen. Ueberzeugen und „bearbeiten“ ist zweierlei Ding, und durch überzeugende Gründe auf den Willen des Anderen einwirken etwas Anderes als methodistische Künste treiben.

Wir stimmen vollkommen dem Verfasser bei in seinem Widerspruch gegen alles tendenziöse Wesen in der Predigt, gegen methodistischen Bekehrungs-eifer und rhetorische Ueberredungsversuche, wir geben auch zu, daß der geistige Genuß einer Predigt indirect eine sittlich reinigende und veredelnde Wirkung hat, aber so gewiß der Prediger nicht bloß Dolmetsch des in der Gemeinde thätigen religiösen und sittlichen Lebens ist und so gewiß die Predigt sich an den ganzen Menschen, vornehmlich an das Gewissen als das Centrum des Menschen und seines geistig-sittlichen Ich zu wenden hat, um in Wahrheit eine „Selbstthat“ der Kirche zu ihrer Selbstreinigung durch den Dienst des ihr von Gott bestellten Zeugen zu sein, so gewiß hat sie auch eine directe Wirkung auf Gemüth und Willen der Zuhörer auszuüben. Es liegt dies ebenso in der Natur der Christlichen, von der Predigt zu verkündigenden Wahrheit, welche den Menschen reinigt und heiligt, als in der Beschaffenheit der Gemeinde, die eben noch keine Gemeinde von vollendeten Heiligen ist. Gewiß soll der Prediger keinen falschen Unterschied machen zwischen Bekehrten und Unbekehrten und es nie vergessen, daß er Getaufte vor sich hat. Aber das Nichtchristliche soll doch auch im Christen überwunden werden und somit immerhin die Predigt in gewissem Sinne auch auf den Gläubigen eine bekehrnde Wirkung haben. Der Verfasser gesteht auch indirect das Recht dieser Einwürfe zu, indem er in der weiteren Ausführung den Begriff der Predigt, wie er ihn an die Spitze seines Buches stellt, nicht in seiner ganzen Strenge festhält. Ein Capitel des ersten grundlegenden Theils, das in den früheren Auflagen ausführlich behandelt war und nach der Besprechung der confessionellen Differenzen mit ihrem Einflusse auf die Predigt die Differenz der theologischen Systeme in gleicher Richtung ins Auge faßte, ist in der gegenwärtigen Auflage ganz in Wegfall gekommen. Warum der Verfasser dies gethan, ist nicht recht zu ersehen. Die Stellung der theologischen Richtungen ist zwar seit der Zeit der ersten Auflagen seiner „Homiletik“ eine wesentlich andere geworden, und Manches, was der Verfasser dort ausgesprochen hat, ist seitdem zur allgemeinen Anerkennung gekommen; aber der Einfluß der theologischen Richtung auf die Predigt ist jetzt nicht minder stark als damals, ja bei der entschiedenen Neigung unserer Zeit zum Doctrinarismus einerseits und bei der Schärfung und Abklärung der Gegensätze andererseits stärker als früher, so weit nicht der gemeinsame Kampf gegen die antichristliche Richtung und das apologetische Bedürfnis über die engeren Differenzen in heilsamer Reaction hinausführen und die großen allgemeinen Gegensätze, die letzten Gründe und Principien, in den Vordergrund stellen.

Mit vollem gebührenden Nachdruck hebt der Verfasser als das höchste Correctiv aller Einseitigkeiten der verschiedenen theologischen Richtungen das Wort der Schrift hervor, dessen gewissenhafte Auslegung die erste Aufgabe aller ewan-

gelischen Predigt ist und an dem sie ihre ewig gültige objective Norm wie ihre unversiegbare Quelle hat. Gewiß ist es der in der Gemeinde fortwirkende Geist Christi, der in dem Prediger sein Organ hat, aber dieser Geist ist nicht, wie jetzt vielfach von einer modernen Richtung behauptet wird, die sich ein privilegiertes Verständniß für die Zeitbedürfnisse rücksichtlich der Predigt zuschreibt, unabhängig von der Form, in der er sich auf absolut originale, normative Weise ausgeprägt und gestaltet hat, und diese Form ist das Wort Gottes, in dem sich die vollendetste Einheit von Geist und Form darstellt. Auf dem Verständniß dieser Einheit, das freilich nicht auf bloß dialektisch verständigem Wege, durch gelehrte Exegese u. dgl., gewonnen wird, sondern durch eine in die Schrift sich vertiefende Intuition, beruht unseres Erachtens die wahre praktische Schriftauslegung, die durch eigenes inneres, sich stets erneuerndes Erlebniß des Schriftinhaltes hindurch das aus der Ewigkeit geredete Gotteswort als das wahrhaft zeitgemäße, als das rechte Wort für alle Zeiten erscheinen läßt. Hierin liegt auch die rechte Beantwortung der Fragen, die sich an das vielbesprochene Thema der Zeitpredigten anknüpfen, über die der Verfasser in der gegenwärtigen Auflage ausführlicher als früher sich ausläßt. Sein Urtheil ist hier, wie immer, maßvoll, frei von aller Färbung der Partei, und wir können dem Verfasser nur zustimmen, wenn er bei aller Anerkennung der Forderung, daß die Predigt mit liebendem Verständniß auf die Interessen der Gegenwart eingehe, vor der Verirrung der rein politischen Predigt warnt, welche die Kanzel zur Rednerbühne und die Predigt zur Sonntagszeitung macht, ja die heiligsten, christlich geadelten und gestempelten Wörter, wie Freiheit, Gottes Volk, Wiedergeburt, aus ihrer göttlichen Sphäre herabzieht und sie in die gangbare Münze politischer Zeitungssphrasen umsetzt. Auch erinnert der Verfasser mit Recht daran, daß die an die Predigt neuerdings vielfach gestellte Forderung, auf das Culturleben der Zeit einzugehen und das Evangelium mit ihm zu versöhnen, an einer großen Unklarheit leide, und wenn sie ein Hereinziehen aller, auch der profansten, industriellen, naturwissenschaftlichen und anderer Dinge in die Predigt anstrebe, deren Wesen geradezu alterire, ohne doch den Zweck der Gewinnung der Kirchenscheuen zu erreichen, während das Recht, das in der Forderung liegt gegenüber aller Isolirung der Predigt und aller falschen Unterscheidung des Weltlichen und Geistlichen, des Heiligen und Profanen, von jedem besonnenen evangelischen Prediger anerkannt und beherzigt wird und von jeher beherzigt worden ist.

Die starke Bewegung der theologischen Gegenwart und ihr Einfluß auch auf die homiletische Theorie reflectirt sich besonders in dem wesentlich umgearbeiteten Capitel über das Verhältniß der homiletischen Auslegung zur Kirchenlehre. Als charakteristisch für den Standpunkt des Verfassers heben wir aus diesem Capitel folgendes, nach rechts und nach links gleichmäßig sich wendende Urtheil über die Forderungen des modernen Weltchristenthums an die Predigt heraus. Es lautet: „Diejenige Masse, deren Christenthum in dem Grade unbewußt bleibt, daß ihnen Bibel, Sacrament und Gebet ganz gleichgültig ist, deren ganzes Interesse für Christus sich darin bethätigt, daß sie begierig nach Strauß und Renan greifen, vielleicht sie nicht einmal lesen, sondern sich nur an der langen Rede kurzem Sinn, an dem absoluten Nichts erfreuen, was schließlich das Resultat ist: diese ist, selbst wenn sie die Mehrheit bildet, selbst wenn sie sich synodal organisirt, niemals die Kirche. In ihrem Auftrage kann niemals ein evangelischer Prediger seines Amtes

warten; er erhält von Menschen wohl das Predigtamt, aber ist dasselbe das evangelische Predigtamt, so ist ihm das Evangelium von einer andern Macht zu predigen gegeben, welcher er in erster Linie verantwortlich ist. Aber gesetzt auch, er wollte und dürfte sich nach dem Wunsche dieser Masse bequemen: glaubt man dann, sie würde dadurch wieder kirchlich werden? Nimmt man die Substanz des Evangeliums weg, redet aber desto mehr von Geistesfreiheit, und was dergleichen Schlagwörter sind, denen Jeder nach seinem Belieben erst einen Inhalt giebt, denn ist ja gar nichts mehr übrig, das zu hören sich verlohnte; daß es mit dem, was seither die Christenheit glaubte und fürchtete, nichts sei, das behält ein Mensch, der diese wohlfeile Weisheit einmal sich angeeignet hat, für immer im Gedächtniß; er braucht sich's nicht alle Sonntage wieder sagen und beweisen zu lassen; was dann etwa moralisirend, politisirend, ästhetisirend dazu gethan wird, das langweilt die Menge oder sie hört es anderswo angenehmer als vom Pfarrer. Dieses Mittel, die Massen zu gewinnen, diese unapostolische Nachgiebigkeit, dieses Reden, wonach der Menge die Ohren jucken, ist ein ganz vergebliches; man weiß, schon im vorigen Jahrhundert haben diejenigen Prediger, die recht zeitgemäß predigen wollten, die Kirchen nicht voll, sondern leer gemacht. Mit andern Worte: die Zersetzung zwischen Christenthum und Unchristenthum, die im Gange ist, kann durch die Predigt wenigstens auf solchem Wege nicht verhindert werden. — Aber desto bereitwilliger geben wir zu, daß die Predigt gerade denen, die zur Kirche sich noch halten, denen es noch ein wirkliches Bedürfniß ist, sich christlich zu erbauen, die evangelische Wahrheit in einer Weise darbieten muß, die der Gesamtbildung der Zeit, die namentlich der jetzigen Gestaltung des wirklichen religiösen Lebens entspricht. Die Gegenwart ist an dem Punkt angelangt, wo auch die religiöse Wahrheit schlechterdings nicht mehr als bloße Tradition auf Autorität der Kirche hin aufgenommen oder als absolutes Geheimniß in Devotion hingenommen wird. Das Recht der Subjectivität, das der Protestantismus erkämpft hat, schließt in sich, daß sich die Wahrheit auch dem Laien, dem religiösen Individuum, als Wahrheit ausweist, und so dieselbe ihm nahelegen, daß er sie in sich selbst bejahen kann und muß, das ist unsere Aufgabe. In diesem allgemeineren Sinn gesagt, ist die Ansicht richtig, die man dermalen öfters aussprechen hört: die evangelische Predigt der Gegenwart müsse eine wesentlich apologetische Haltung annehmen. — Wir müssen alles Ernstes die Kunst lernen, auf solche Fragen (wie sie der Erkenntniß- und Forschungstrieb stellt) rechten Bescheid zu geben, nicht in theologischer Schulsprache, nicht mit scholastischen Argumenten, die den Denkenden erst ins Zweifeln, ins Mißtrauen hineintreiben, sondern so, daß der Zuhörer in seinem eigenen Inneren, in seiner Erfahrung, in seinem menschlichen Gefühl wie in einfach klarem Denken die Wahrheit erproben kann, daß eben damit des Evangeliums Inhalt nicht als künstliches System von Behauptungen, die nur durch ihr Alter ehrwürdig sind, als eine von der Wirklichkeit, vom Leben abgesonderte Gedankenwelt, sondern als eine einfache, Jedem zugängliche und Jeden beseligende Lebenswahrheit, als erfahrungsmäßige Wirklichkeit erscheint. Wenn in diesem Sinne gefordert wird, das Christenthum müsse besser als früher humanisirt werden, so sind wir damit einverstanden. Aber eine Voraussetzung muß beharrlich dabei gemacht werden: nämlich daß religiöses Bedürfniß, religiöse Empfänglichkeit noch beim Zuhörer vorhanden ist, — eine Voraussetzung, die freilich bei einer Christengemeinde sich von selbst verstehen sollte. — — Darauf müssen wir schlechthin



verzichten, Menschen, in denen alles Religiöse überhaupt keine Wurzel mehr hat, noch herbeizulocken. Aber denen nun, in denen diese Wurzel naturgemäß noch vorhanden, das heiligste Gefühl nicht durch den Uebermuth des Wissens getödtet, des Herzens Wärme nicht unter den Gefrierpunkt gesunken ist, — diesen so entgegenkommen, daß sie sich selbst, ihr Bestes und Innerstes im Christenthum finden, das ist die homiletische Kunst und Aufgabe, und wir leben des Glaubens, daß, wer so das Christenthum als Leben predigen will, sich damit vom Kern der Kirchenlehre nicht nur nicht entfernt, sondern gerade das Bekenntniß zu ihr, indem er es innerlich stets neu erzeugt, zu einem desto wahreren und treueren macht."

Indem wir diesem treffenden, durchaus evangelischen Urtheile zustimmen, möchten wir nur rücksichtlich der Forderung, die Predigt der Gegenwart müsse einen wesentlich apologetischen Charakter haben, eine einschränkende Bemerkung machen. Auch Referent erkennt in der Hauptsache diese Ansicht als richtig und hat sie in einem, auch in diesen Blättern besprochenen, Vortrag ausführlich gerechtfertigt, meint jedoch, daß diese Forderung individuell beschränkt werden müsse, — nach der Individualität des Predigers wie der Gemeinde — und kann das apologetische Moment nicht als ein der evangelischen Predigt der Gegenwart ausschließlich eignendes erkennen, sondern findet es in der Predigt aller Zeiten indicirt durch den Begriff der Predigt als eines Zeugnisses, das sich durch das Zusammenstimmen mit dem inneren Zeugniß in seiner Wahrheit erweist, durch den factischen Zustand der Gemeinde mit ihren unreifen und unerweckten Gliedern, in denen das an Zweifeln fruchtbare Heidenthum des natürlichen Menschen noch nicht unter die Zucht der christlichen Wahrheit gestellt ist, und durch den Zweck der Predigt, den noch nicht vorhandenen Glauben zu erwecken und den bereits gewonnenen zu befestigen.

Was der Verfasser in demselben Capitel über die dogmatischen und über die Moralpredigten sagt, scheint uns, so zutreffend es ist, nicht vollkommen ausreichend. Es müßte unseres Erachtens neben der wohlbegründeten Bemerkung, daß die Predigt, um das Christenthum concret zu machen, auf die Einzelgestalt des christlichen Lebens und Wandels einzugehen habe, auch vornehmlich daran erinnert werden, daß auch die sogenannte Glaubenspredigt nur dann wahrhaft fruchtbar ist, wenn sie zugleich in psychologischer Verinnerlichung zur Gewissenspredigt wird und den ethischen Factor im Dogma hervorhebt, so gewiß die Glaubenswahrheiten nicht Verstandes-, sondern Gewissenswahrheiten sind und sich lediglich dem durch den Gewissensernst eines aufrichtigen Herzens geöffneten und geschärften Wahrheitsinn offenbaren. Es ist durchaus eine schulmäßige Abstraction, so, wie es häufig geschieht, zwischen dogmatischer und moralischer Predigt zu unterscheiden, ja beide einander gegenüberzustellen, hier in orthodoxristischem, dort in rationalistischem Irrthum. Alle Ethik beruht auf Glaubensartikeln, die evangelische Ethik insonderheit ist durchweg basirt auf der Glaubensgerechtigkeit, und der Glaube ist eine ethische That mit ethischen Zielen. Daran hat die Predigt direct und indirect durch ihre ganze Haltung zu erinnern und so den Gegensatz zwischen dogmatischer und moralischer Predigt, der in unserer Zeit atomistischer Betrachtung oft höchst äußerlich gefaßt wird, zu überwinden. Es ist viel Moral im System, in den Reden und Schriften der Menschen, desto häufiger ist sie im Leben zu vermissen, und in unserem öffentlichen Denken zeigt sich oft ein erschreckender Mangel an den einfachsten, fundamentalsten sittlichen Begriffen; desto geforderter ist die Aufgabe

der Predigt, aus dem Glauben heraus die Gewissen zu schärfen gegenüber sowohl einer Moralität, die ohne den Glauben eine unwahre, herz- und seelenlose Form ist, als einer todten Lehrorthodoxie, die sittliche Wahrheit unter zähem credo verdeckt, oder einer dialektischen Sophistik, die mit christlichem Schein Recht und Unrecht verwirrt.

Unter den neu bearbeiteten Partien finden wir besonders gelungen den Abschnitt, der das Verhältniß der Rhetorik zur Homiletik behandelt unter der Ueberschrift: „Die Predigt als Kunstwerk“. Die Rhetorik gilt dem Verfasser nicht als Theil der Homiletik, noch die Homiletik als ein Theil der Rhetorik, wohl aber diese als eine Voraussetzung jener. Die ästhetische Seite der Predigt, deren Schönheit die Einfalt der Wahrheit ist, die aus sich selber heraus mit naturwüchsiger Kraft die Form erzeugt, statt unwahr den dürftigen Gedanken durch täuschende Form zu verdecken, wird dabei vollständig gewürdigt. Die christliche Wahrheit, welche die Predigt zu verkündigen hat, ist der Schönheit innerlich verwandt als der Abglanz der Herrlichkeit des Schönsten der Menschenkinder, und die christlichen Gedanken, die nicht in einer Abstraction, sondern in der Gestalt des Herrn, der heiligsten Gestalt, ihre Wurzel haben, tragen in sich eine Fülle plastischer Gestaltungskraft. Die Harmonie der Wahrheit aber und ihre in lebendiger Einheit gegliederte Ordnung muß sich spiegeln in der wohlthuenden einheitlichen Ordnung der heiligen Rede.

Reich an treffenden Bemerkungen und gesunden Urtheilen ist auch unter den mehrfach umgearbeiteten Abschnitten derjenige über Popularität, die nach dem Verfasser darin besteht, daß die Gemeinde als Gemeinde und nicht als Schule, als akademisches oder politisches Auditorium, auch nicht schlechtweg als populus, sondern als populus dei betrachtet und angedredet wird. Dazu muß die Predigt in lebendiger concreter Veranschaulichung ins wirkliche Leben eingehen und ihre Sprache die Sprache der Bibel sein, geschöpft aus inniger Vertrautheit mit ihren Anschauungsweisen und ihrer Gestaltenwelt. Biblisch denken und reden heißt wahrhaft volksthümlich denken und reden, und der lebensvollen Bibelweisheit ist die gesunde Logik des Mutterwises, dieser im Volke lebendigen Tradition, viel verwandter als der Weisheit der Schule. Mit vollem Rechte erklärt sich der Verfasser dabei ebenso gegen alle forcirte Popularität, die „nach der Wachtstube oder nach dem Stalle riecht,“ wie gegen den Doctrinarismus, der nach der Lampe riecht, und gegen die Sprachmengerei, welche mit ihren Zeitungs-, Feuilletons- und Bücherphrasen die Predigt zu einer bunten Musterkarte von allerlei wälschen Reden macht. Wie viel wälsches Wesen und Franzosenthum nach innen und nach außen, in der Kirche und auf der Kanzel! Die evangelische Kirche aber hat zumal den großen und schönen Beruf, das innere Geistesband fest zu erhalten, das seinen Ausdruck hat in der deutschen Bibel, der deutschen Predigt, dem deutschen evangelischen Lied. Die deutsche Bibel hat eine Denk- und Spracheinheit im Volke geschaffen; die Predigt hat diese Einheit zu pflegen und mit der Sprache das Gefäß ursprünglicher christlich-deutscher Geistesart und Substanz zu bewahren.

Die Mittheilungen aus der homiletischen Literatur sind gegen die früheren Auflagen nicht unbedeutend verkürzt, immerhin sind die Capitel „Wort Gottes“ und „kirchliche Sitte“ reichlich mit homiletischen Proben versehen, die, sorgsam und umsichtig ausgewählt, dem angehenden Theologen eine treffliche Anleitung, dem gereifteren eine willkommene Anregung und dazu ein erfreuliches anschauliches

Bild geben von der reichen Mannigfaltigkeit der Predigtgaben in der evangelischen Kirche, deren Stärke die lebendige und kräftige Verkündigung des lauterer Gotteswortes ist. Möge die Schrift, die, bei aller wissenschaftlichen Gediegenheit und Gründlichkeit frei von grauer Theorie und scholastischer Abstraction, mit ihrer lebensvollen, körnigen Frische, mit ihrer gemüthswarmen Unmittelbarkeit und evangelischen Treue durchweg den wohlthuenden Geruch ihrer schwäbischen Heimath hat, auch in Zukunft, wie bisher, in Segen mithelfen zu einer gesunden Pflege der Gemeinschaft zwischen Kirche und Wissenschaft und zur Heranbildung eines tüchtigen Geschlechtes evangelischer Zeugen. Referent bekennt seinerseits bei dieser Gelegenheit dankbar, welchen reichen Segen und mannigfache Förderung das werthvolle Buch schon in der Zeit der ersten Ausrüstung zum Amte ihm geboten hat.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Der Geist des Christenthums. Protestantische Briefe von Dr. Hanne, Elberfeld, Friderichs, 1867. VIII und 306 S.

Erschienen unter den Eindrücken des Jahres 1866 beginnt das Buch mit dem Ausdruck der Hoffnung auf eine Verjüngung unserer evangelischen Kirche, und an seinem Theile an einer solchen mitzuarbeiten, erscheint als des Verfassers Absicht. Der Inhalt läßt sich scheiden in einen mehr historisch-kritischen und einen mehr positiven Theil, und zwar so, daß fast durch alle vierunddreißig Briefe diese beiden Gesichtspunkte gleichmäßig hindurchgehen, wenn auch im Anfange jener, in der Mitte und am Ende dieser mehr hervortritt. Den besten Eindruck machen jedenfalls die historisch-kritischen Partien, zunächst in Ansehung der Form. Der Ton des Urtheils ist fast durchweg maßvoll, ohne Invectiven und bei allem Abweisen entgegenstehender Anschauungen billig und gerecht. Ebenso finden wir, um auf den Inhalt zu kommen, eingehende, den Gegnern auf Schritt und Tritt folgende Kritik; wir erinnern z. B. an die Charakteristik des Rationalismus und der Zeit nach 1815, an die ebenso ernste und scharfe als philosophisch gründliche Darstellung und Beurtheilung des Pantheismus, wie er zumal in Spinoza und Hegel auftritt, und des Feuerbach'schen Materialismus. Eingehend werden auch bei Gelegenheit des Wunderbegriffes die Darwin'sche Transmutationshypothese mit ihren Ausläufern und Fechner's Atomistik, sowie bei Besprechung der Auferstehung Christi die moderne Visionshypothese behandelt. Bei aller Anerkennung aber, mit der wir dem Verfasser folgten, können wir unsere Bedenken nicht verschweigen. Wenn wir auch hier mit der Form beginnen, so ist es zunächst die Breite der Darstellung, welche uns besonders im zweiten Theile auffällt, eine Breite, die sich bei Erörterung von Dr. Hanne's Wunderbegriff in wahrhaft mäandrische Gänge verirrt, so daß der Leser schließlich eher ein naturwissenschaftliches Buch als Briefe über den Geist des Christenthums vor sich zu haben meint. Auch könnte wohl in einer Schrift, die für ein größeres Publicum berechnet ist, die Sprache fließender und mit den specifisch-gelehrten Ausdrücken etwas weniger versetzt sein. Man lese z. B. S. 180. Was den Inhalt dieser kritischen Partie betrifft, so wollen wir von den Fragezeichen, die wir uns bei der Lectüre machen mußten, nur an zwei erinnern. Was heißt eigentlich Gemeindeprincip? Was heißt dem Verfasser und den ihm verwandten Kreisen Gemeinde? Ueber einen Begriff, von dem aus so vielfach die kritischen Hebel eingesetzt werden, mußten wir zu allernächst aufs

klarste orientirt werden. Was heißt der Geist der Zeit? — — „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist.“

Kommen wir zu den mehr ponirenden Partien des Buches, so begegnet uns dasselbe, was uns bei den Schriften Schenkel's und anderer aus diesen Kreisen stammender Theologen aufgefallen ist, daß wir nicht zu klaren Anschauungen gelangen. Gilt dies, wie bereits bemerkt, von dem Princip, auf dem die Ausführungen ruhen, so auch von einzelnen und gerade den wichtigsten Punkten der protestantischen Briefe. Man fragt nach den weiten Wanderungen durch die Besprechung des Wunders hindurch vergeblich nach einer scharfen und bestimmten Definition; man liest mit Spannung die Briefe über die Auferstehung Christi, ohne schließlich zu erfahren, wie sich der Verfasser dieselbe denkt, der zu allen anderen Standpunkten bald mehr entscheidend, bald mehr bedingt sein Nein sagt, ohne über seine persönlichen Anschauungen zu einem entscheidenden Ja zu gelangen. Liegt nun darin der Hauptmangel, so ließe sich wohl auch rechten über die Idealisierung des christlichen Dogma's, wie sie uns an verschiedenen Stellen entgegentritt, über die Bedeutung des Wortes Glauben (S. 80 f.), über die Aufstellung von Grundgedanken des Christenthums, welche sich mit den Grundaussagen des christlichen Bewußtseins der Gegenwart decken. Abgesehen von dem Subjectivismus, dem der Verfasser Thür und Thor öffnet, schaut er die religiöse Bildung unserer Zeit doch in einem zu idealen Lichte, mag er nun dem Christenthum fernstehende oder mag er solche Kreise im Auge haben, die sich einer besonderen Christlichkeit rühmen. Wir sind mit dem Verfasser einverstanden über die Klage wegen zunehmenden Unglaubens, wir meinen auch, daß die Repristination der Bekenntnisse keine Heilung bringt, aber wir suchen — und darin liegt wohl unsere Verschiedenheit — dieselbe zunächst in erneuter und vertiefter Auslegung des einfachen Evangeliums, besonders nach Seite seines ethischen Gehaltes.

Dresden.

Dr. R. Hempel.





## Ueber die Freude.

Ein Beitrag zur christlichen Ethik.

Von

D. Friedr. Dösterdieck,

Consistorialrath in Hannover.

---

Nach dem apostolischen Worte, welches die Freude der Christen auf ihre Hoffnung gründet (Röm. 12, 12), darf ich meine gegenwärtigen Bemerkungen von vorn herein mit demjenigen in Verbindung setzen, was ich in diesen Jahrbüchern (1870, S. 645) über das Wesen der Hoffnung darzulegen hatte. Der eigenthümliche Adel, die geistige und geistliche Würde und Schönheit, der sittliche Werth und die sittliche Kraft der wahren Freude wird in frappanter Weise uns vor Augen gestellt, wenn uns die Freude nicht nur als eine Gabe, sondern auch als eine Aufgabe, nicht nur als ein Gut, sondern auch als eine Tugend bezeichnet und dabei als Grund und Halt derselben die in die Ewigkeit und ihren seligen Frieden greifende Hoffnung genannt wird. Ist dies richtig, — und wir werden sehen, welche tief-sinnige ethische Wahrheit in der ebenso ernsten wie trostreichen Anschauung des Apostels liegt — so folgt unausweichlich, daß den „Anderen“, die keine Hoffnung haben, auch die Freude versagt ist. Sie mögen Lust, Lust der Welt, haben; aber sie haben keine Freude, denn sie haben keine Hoffnung; und sie haben beides nicht, weil sie ohne Gott sind in der Welt. Vor Ihm ist Freude die Fülle und liebliches Wesen zu seiner Rechten ewiglich (Ps. 16, 11); darum ist die Freude, und zwar nach St. Pauli Wort vermöge der Hoffnung, ein Privilegium derer, die Gott haben. —

Wir dürfen hiernach wohl sagen, daß die Freude, wie der Glaube, nicht Jedermanns Ding sei, und werden dem alten Philosophen Seneca Recht geben, wenn er (Ep. 23) schreibt: „Mihi crede, res severa est verum gaudium.“ Die wahre Freude ist, nachdem die Sünde in die Welt gekommen ist und mit ihr der Schmerz und

der Tod, nur als eine Frucht der Erlösung vorhanden (Ps. 71, 23); deshalb ist sie eine Gabe des heiligen Geistes (Gal. 5, 22) und hat in der gläubigen Hoffnung, welche die ewige Vollendung des Heiles, den unbedingten Sieg über alle Sünde und alles Leid, vorwegzunehmen versteht, ihre tiefste, festeste Wurzel; deshalb giebt es keine andere wahre, volle Freude als die in dem Herrn (Phil. 4, 4), die dann aber auch allezeit bereit ist und an jedem, auch dem unscheinbarsten, wahren Gute ihren genugsamen Anlaß haben kann, endlich aber zu ungetrübter Herrlichkeit erhoben werden wird (Matth. 25, 21. 23).

Auch bei unserer Frage nach dem wahren Wesen und dem sichern Grunde der Freude wird der in die Tiefe aller ethischen Bedingungen und Beziehungen des Lebens hinabreichende Gegensatz zwischen dem Glauben, welcher sich an den persönlichen überweltlichen Gott mit seinen uns zukommenden Gütern hält, und dem wesentlich heidnischen Unglauben, welcher innerhalb des Weltlichen, zuoberst des natürlich Menschlichen, die höchsten Ziele und Güter unseres Geisteslebens finden möchte, offenbar. Die wahre Freude auf die Hoffnung zu gründen, ist nur dem eigenthümlich christlichen Denken möglich; jede pantheistische und naturalistische Gottes- und Weltanschauung wird den nach Freude suchenden Menschen lediglich auf sein eigenes Thun und seinen eigenen Reichthum verweisen. Die christliche Ethik setzt voraus, daß der Mensch um der Sünde willen keine wahre Freude in und aus sich selber hat, und sie bietet ihm die Freude als ein wesentliches Stück des von der Liebe des persönlichen Gottes gewirkten Heiles; hierdurch empfängt die christlich verstandene Freude ihren festen Grund, ihre volle Wahrheit, ihren sieghaften Bestand, ihre heilige Weihe und ihre fruchtreiche Kraft. Die heidnische Ethik, welche aus dem Diebsteigen, dem Natürlichen, ihre Gesetze entnimmt, kann eben deshalb die wahre Freude gar nicht aufweisen. Gerade dasjenige, was Paulus als die Begründung der Freude anschaut, erscheint dem Seneca als die Verneinung aller Begründung. „Quodcunque investitium gaudium est, fundamento caret“, sagt Seneca. De tuo gaude, gebietet er, indem er an die bonam conscientiam, die honesta consilia, die rectas actiones, den contemptum fortuitorum und an die ruhige Gleichmäßigkeit des Lebens verweist und das verum gaudium mit dem verum bonum, welches der Mensch als sein eigenes schaffen soll, in innerliche Beziehung setzt. Nach der apostolischen Anschauung dagegen ist die vollkommenste Freude ohne alle Frage ein investitium, nämlich eine geistliche Gabe, die dem Menschen von Gott her

zukommt und die gerade darum ihr sicheres fundamentum hat, weil sie nicht in uns selbst, sondern in Gott wurzelt. Es ist ein stolzes Wort, jenes *de tuo gaude* des Seneca; aber es sagt nichts von der Demuth, kraft welcher die wahre Freude zum Danken gelangt, und es ist nicht die rechte Antwort auf das Angstgeschrei des elenden Menschen (Röm. 7, 24) und auf das Seufzen der Creatur (8, 19 ff.). —

Durch die edelsten Erscheinungen des heidnischen Geisteslebens zieht sich eine Wehmuth, welche nur als ein weissagendes Verlangen nach der wahren Freude und ihrem Frieden verstanden werden kann. Wie tiefe Schatten fallen in den heitern Glanz der griechischen und römischen Welt! So lange man an die Götter glaubte, fürchtete man ihren Neid; je glücklicher ein Mensch sich fühlte, desto bedrohlicher erschien ihm jener Neid der Götter. Die Freude am Leben wurde durch die Angst vor der hoffnungslosen Unterwelt verbittert. Der herrlichste unter den Homerischen Helden will lieber als ein Tagelöhner das Glück des irdischen Lebens genießen, als mit all' seinem Ruhme unter den blutlosen Schatten wohnen. Und wenn ein römischer Stoiker den Göttern keinen andern Vorrang als den der Unsterblichkeit einräumt, so wendet eine andere Stimme dieses Vorrecht der Götter vielmehr zu ihrem Nachtheil: „Sie entbehren“, sagt Plinius, „das höchste Glück der menschlichen Natur, nämlich die Macht, sich selbst einen frühzeitigen Tod zu bereiten“ (H. N. 7, 55. 2, 7. 28, 1). Nicht die Freude ist das Endergebniß der heidnischen Weltentwicklung, sondern die Verzweiflung. Das letzte Wort der in Sophistik auslaufenden Philosophie ist die Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Die rein natürliche Ethik schließt mit dem selbstsüchtigen Eudämonismus ab. Wenn man die höchsten Güter und die edelsten Aufgaben des menschlichen Lebens auf das natürliche Ich und seine eigene Kraft und Tugend gründet, so muß man schmerzlich dessen inne werden, daß dies ethische Subject weder dazu tüchtig ist, die ihm angesonnene Aufgabe zu lösen, noch reich genug, um die ersehnten Güter zu spenden. Darum ergiebt sich von jenem falschen Standpuncte aus für ernster geartete Naturen die unsäglich wehmüthige Zuflucht zu der Freiheit des Sterbens, für den leichtfertigen Welt Sinn aber der nicht minder verzweiflungsvolle Grundsatz: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! Die peinliche Sorge, welche aus der Unsicherheit und Vergänglichkeit aller irdischen Dinge entspringt, muß alle Freude verbittern, weil das Gegengift der Sorge, die Hoffnung, fehlt, auf welche

der Apostel die Freude gründet. Aber jenes heidnische Wesen, aus welchem keine Freude aufblühen kann, ist keineswegs mit der vorchristlichen Weltentwicklung abgethan; es ist noch heute eine gewaltige Macht. Wider die pantheistische Gottes- und Weltanschauung der Gegenwart darf man dreist die Anklage richten, daß sie den Urquell der Freude verschüttet. Der Pantheismus ist hoffnungslos, darum hat er keinen Raum für die Freude. Die endlose Entwicklung der Welt, in welcher das Leben Gottes sich verwirklicht, hat kein festes Ziel, auf welches eine Hoffnung freudenreich sich richten könnte. Die einzelne Person des Menschen ist nichts in dem unermesslichen Ganzen der ewigen Welt; die Freude aber, wie der Schmerz, ist vor allen Dingen persönlich, weil Leben und Tod, weil Sünde und Heil in eminentem Sinne die Person jedes Einzelnen angehen. Die pantheistische Auflösung der ethischen Idee der Persönlichkeit ist der Tod der Freude wie der Hoffnung. Die Lust des rehabilitirten Fleisches, die im Diesseits ihre volle Befriedigung haben will, ist eine richtige Consequenz von der pantheistischen Verneinung des jenseitigen Gottes und seiner himmlischen Güter. Eine andere, nicht minder richtige Consequenz ist der Selbstmord, in welchem das moderne Heidenthum mit dem antiken wetteifert. Mit der Verneinung der Persönlichkeit Gottes ist die Auflösung der menschlichen Persönlichkeit gegeben und hiermit sind die alten freudeleeren Todes Schatten wieder ausgebreitet. —

In der wahren Freude leuchtet ein Glanz des ewigen Lebens. Ist auch die vollkommene Freude (1 Joh. 1, 4) ein zukünftiges Gut, so ist sie doch, wie alle Güter und Kräfte der zukünftigen Welt, schon jetzt zu schmecken (Hebr. 6, 5), nämlich in der Hoffnung des Glaubens. Hierin liegt die tiefsinnige Bedeutung, zu welcher innerhalb der Gemeinde des Herrn der griechische Freudengruß verklärt wird (2 Joh. 10 ff.); und wenn man den Gegensatz des christlichen Begriffes wahrer Freude zu dem natürlich-menschlichen anschauen will, so halte man das oben erwähnte Wort Seneca's mit dem des Augustin zusammen: „Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis tantum, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est et non altera“ (Conf. X, 22). —

Freude ist der Anfang und das Ziel der Wege Gottes, wie es der schöpferischen Liebe des Ewigen und unbedingt Seligen (1 Tim. 6, 15 ff.; Ps. 16, 11) entspricht. Von der ursprünglichen Freude des Paradieses und seiner ungetrübten Gottesgemeinschaft entnimmt die



Offenbarung Johannis (2, 7) das Bildniß der ewigen Freude, zu welcher durch die Erlösung der Weg wiederum gebahnt ist. Denn das ist ein wesentliches Hauptstück im christlichen Schöpfungsbegriffe, daß die Welt nicht vermöge irgend einer Depravation, nicht — wie die Gnostiker meinten — in niedersteigender Vermittelung durch unvollkommene Demiurgen, nicht im Widerstreit zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Materie und Geist, zwischen Tod und Leben, entstanden sei, sondern vielmehr durch das Leben und Freude schaffende Wort der sich mittheilenden ewigen und seligen Liebe. Das Gotteswerk der Schöpfung war gut, sehr gut; das heißt auch: es lag über demselben das Licht unbedingten Friedens und völlig ungetrübter Freude. Da gab es keinen Schmerz und kein Seufzen der Creatur. Die ungestörte Gottesgemeinschaft war der reine Quell aller Freude. Ohne die Pein der Furcht wie der Scham (1 Mos. 2, 25. 3, 7 ff.) stand der Mensch zu Seinesgleichen, aus schuldloser Liebesgemeinschaft lautere Freude schöpfend und mit sinnigem Verständniß die umgebende Creatur würdigend (2, 19) und genießend, in wahrhaft befriedigendem Verhältniß auch zu dieser. Der Mensch, wie er von dem Schöpfer in das Paradies gestellt war, hatte in seiner Unschuld und Einfalt die Bedingung für jenes harmonische Ebenmaß des innern und äußern Lebens, welches eine entscheidende Voraussetzung der wahren Freude, ja ein Element derselben ist. Mit der ruhigen, klaren Haltung des ganzen persönlichen Lebens steht die Freude in Wechselwirkung. Die unstäte Haltungslosigkeit, die hastige Vielgeschäftigkeit, der Mangel an innerer Stille und friedevoller Sammlung, das willkürliche Haschen nach Genuß und das wechselvolle Zagen nach einem Vielerlei von Dingen, die an sich selbst immerhin vermöge ihrer Güte Ursache der Freude sein könnten, geschweige denn die verkehrte Herzensrichtung auf Dinge, welche wegen ihrer trügerischen Unsicherheit oder ihrer schmeichlerischen Unwahrheit dem Herzen die bittere Sorge und die schmerzliche Enttäuschung bereiten, und zumal der tiefe Unfrieden des bösen Gewissens — das alles sind Hindernisse der Freude, mit welchen der Mensch im Stande der Unschuld noch nicht zu ringen hatte. Das Herz war aufrichtig, voll kindlicher Einfalt, Demuth und Wahrheit, das Auge war kein Schalk (Matth. 6, 23); deshalb konnte der Mensch schmecken und sehen, wie freundlich der Herr ist. Keine verkehrte Werthschätzung und kein unlauteres Begehren führte zu einem Zerrbilde der Freude; kein Neid, Mißtrauen und Haß machte das Herz eng und verbittert. Das ungetrübte Gottesbild,

welches die sittliche Würde und Schönheit des Menschen ausmachte, gewährte auch die edle Fähigkeit der Freude in und an dem ewigen Urbilde selbst und die reine Lust an allen Werken der mannigfaltigen Güte Gottes. Da mußte jeder Gedanke an Gott voll Freude sein, jede neue Erkenntniß seiner Herrlichkeit, jede Uebung in seinem Willen, jedes Zunehmen in dem Verständniß seiner Werke und jeder Genuß seiner Gaben eine wahre Freude bringen. Das Paradiesesleben war wegen seiner Unschuld und seiner Gottesgemeinschaft ein Leben ohne alles Leid, voll lauter Freude.

Aber die Sünde, welche dem Menschen die Furcht des Todes eintrug (vgl. Hebr. 2, 15), vergällte ihm auch seine Freude. Mit tiefsinnigem Ernste stellt das Schriftwort die erste menschliche Sünde als eine fehlsame, selbstsüchtige, gottwidrige Freude dar. Diese falsche Freude ist es, welche den Menschen um die wahre Freude betrügt. In dem eigenwilligen Begehren, in der selbstsüchtigen Richtung seiner Freiheit, in einer gottwidrigen Lust sucht der verführte Mensch, welcher an der Wahrheit und Gerechtigkeit, an der Heilsamkeit und Liebe des göttlichen Willens sich irre machen läßt, seine Befriedigung, im Gegensatz zu seinem eigenen gottähnlichen Wesen und in der Abkehr von Gott, in dessen Gemeinschaft er bisher die Fülle des Lebens und der Freude gehabt hat. Nun hat der gefallene Mensch die Erkenntniß von Gut und Böse, aber er ist nicht geworden wie Gott (1 Mos. 3, 5), sondern er hat seine ursprüngliche Gottähnlichkeit mit eigenem Frevel beschädigt und entstellt; denn er hat die Erkenntniß von Gut und Böse durch die bittere Erfahrung gewonnen, die ihn selbst in den friedlosen und freudeleeren Widerstreit, welcher nur mit dem Todesgericht über das Böse enden kann, verstrickt hat. Jetzt steht der sündige Mensch mit seinem verwundeten Herzen und seinem bösen Gewissen unter dem Banne der Furcht und der Scham (3, 7 ff.); von jetzt an könnte es für ihn schlechterdings keine Freude mehr geben, wenn er nicht auf Grund der göttlichen Verheißung, welche neben und über das unausweichliche Gericht die dereinstige Erlösung stellt (3, 15 ff.), hoffen dürfte. So tritt uns, nach des Apostels hochherzigem Worte, die auf die Hoffnung gegründete Freude entgegen. Darum ist die Freude ein wesentliches Stück des menschlichen Lebens; und wenn ich oben sagte, daß den „Anderen“, welche keine Hoffnung haben, auch die Freude versagt sei, so ist nun auch die andere Seite der Sache herauszustellen und zu sagen, daß jeder Mensch, weil er Hoffnung hat, auch Freude haben kann. Auch den „Anderen“, den

Heiden, gilt, obwohl sie Fremde von den Testamenten der Verheißung und ohne Gott sind in der Welt, doch die Verheißung des Heils, weil die Gnade der Erlösung auch zu ihnen aus den Testamenten und durch dieselben hingelangen soll. Der menschlichen Hoffnung entspricht die menschliche Freude. Unbedingt ohne Freude ist nur die teuflische Bosheit, denn die Teufel haben schlechtthin keine Hoffnung; in ihrem völlig hoffnungslosen Zittern (Jac. 3, 19) ist keine Möglichkeit der Freude. Die Freude ist ein Symptom der Erlösungsfähigkeit, und in demselben Maße, in welchem die Freude aus dem Glauben und der Hoffnung des Heils aufwächst und in dem schon vorhandenen oder noch zukünftigen Heile ihren Ursprung, ihren Halt, ihr Ziel und ihre Ordnung hat, ist sie rein, wahr und wirksam.

Auch in dem Seufzen der Creatur ist deshalb ein ahnungsvolles Verlangen nach der Freiheit der Erlösung und ihrer Freude; und die wehmüthigen Zeugnisse der Heiden über die Wichtigkeit des menschlichen Lebens enthalten in ihrer Art den Schrei nach Erlösung und deuten auf die in den Herzenstiefen verborgene, unverstandene, aber unvertilgbare Hoffnung, welche zu einer edlen, menschenwürdigen und gerade in ihrer natürlichen Mangelhaftigkeit gleichsam weissagenden Freude Raum schafft.

Hierin liegt der sittliche Werth auch der rein natürlichen Freude. Das Bewußtsein oder doch das Gefühl davon, daß das höchste Gut, das Correlat der vollen Freude, in der That nicht in des Menschen eigener Macht stehe, findet immer wieder seinen Ausdruck, wenn auch nur in der aufgeworfenen Frage, ob die Glückseligkeit ein Gottesgeschenk oder der Erwerb eigener energischer Tugendübung sei. Denn mag man immerhin, wie z. B. Aristoteles im ersten Buche seiner Nikomachischen Ethik, für das Letztere sich entscheiden, so kommt man doch von jener großen Frage selbst nicht los, und aus der Ermattung der menschlichen Energie, aus der Fehlsamkeit der eigenen Tugendübung, aus der peinlichen Bedeutsamkeit jener fortuita, die auch Seneca nicht außer Rechnung lassen kann, und aus der nicht hinweg zu demonstirenden Todesangst drängt sich immer wieder der Zweifel auf, ob der Mensch wahrhaftig im Stande sei, das höchste Gut, an welchem die Fülle der Freude haften soll, zu verwirklichen. Die unvertilgbare Erinnerung an sein göttliches Geschlecht (Apostelgesch. 17, 28) weist den Freude suchenden Menschen immer wieder nach oben. Es gehört zu dem Erbadel der menschlichen Natur, daß er so lange unruhig suchen muß, bis er Gott findet und in ihm sich

freut. Auch von der rein menschlichen, natürlichen Freude, die diesen Namen verdient, denkt man zu gering, wenn man sie aller Beziehung zu Gott, auch zu dem unbekannten (17, 23), der sich doch nicht unbezeugt gelassen hat (17, 27. 14, 17; Röm. 1, 19 ff.), entkleidet. Die Heiden selbst verwahren sich hiergegen, indem sie die volle, reine Freude in dem höchsten Gute suchen. Sie wissen nur nicht, daß der heilige und selige Reichthum Gottes jenes Gut ist; aber in hoffender Sehnsucht ahnen sie den tiefen Grund aller wahren Freude, deren sittliche Würde sie selbst über den sinnlichen Genuß und die hoffärtige Willkür einer befriedigten Lust hinaussetzen. So empfängt die rein natürliche Freude an der erhabenen Schönheit und an dem erquickenden Reichthum der Natur ihre Weihe durch die Ahnung des Schöpfers; so wird die Freude an einem edlen Gebilde der Kunst durch die Mahnung an eine höhere, geistige Welt und ihre ideale Harmonie verklärt; so liegt in der Freude an der Gemeinschaft der Familie und der Freundschaft ein von oben kommender und nach oben weisender Strahl unverstandener, aber nicht unempfundener Liebe Gottes. —

Wenn aber die edte Freude in das Leben des rein natürlichen Menschen nur wie ein Gast aus der Fremde eintreten kann, so hat sie ihre Heimath bei denjenigen, in deren natürlichem Leben Güter und Kräfte der übernatürlichen Welt eine Stätte gefunden haben. Das gilt zunächst von dem Volke des alten Bundes. Nach des Apostels Wort werden wir sagen dürfen: Israel ist das Volk der Freude, weil es das Volk der Hoffnung ist; es ist aber das Eine wie das Andere, weil es das Volk Gottes ist. Der Gott der Hoffnung erfüllte Israel mit aller Freude (vgl. Röm. 15, 13).

Es bedarf kaum eines besondern Zeugnisses aus den Schriften des Alten Testaments, um anschaulich zu machen, wie jede Freude eines echten Israeliten durch die fromme Beziehung auf Gott geweiht ist und in der hoffnungsreichen Gottesgemeinschaft ihren eigentlichen Ursprung hat. Das ganze Volksthum ist wie das Leben der Einzelnen zu Gott gerichtet, durch Gottes Gesetz bestimmt und von Gottes Verheißung getragen. Hierauf beruht die eigenthümliche Frömmigkeit Israels, durch welche das ganze Leben mit allen seinen Erweisungen und Beziehungen geheiligt wird. Gott wohnt inmitten seines erwählten Volkes (2 Mos. 29, 45 ff.); er kennt und leitet jeden Einzelnen und jedes Herz kann ihm sein Anliegen vertrauen. Sein Wille ist ihre Richtschnur, seine Kraft, Treue und Gnade ist ihre Hülfe und



ihr Trost, seine Herrlichkeit und Güte ist ihre Freude. Gott ist es, welcher Freude und Leid wirkt (Jer. 31, 13); ja, er selbst, der in seinem eigenen Wesen die unbedingte Fülle der Freude hat (Ps. 16, 11. 36, 10), ist für den Frommen der wahre Inhalt aller Freude (Ps. 37, 4. 43, 4. 73, 28. 84). Von Gott her kommt das Licht der Freude, in welchem der Fromme alle Werke der Schöpfung, alle Güter des irdischen Lebens anschaut (Ps. 23, 63. 65. 111, 2); und mit Loben und Danken wendet sich diese heilige Freude zu Gott zurück.

Aber es liegt in der Frömmigkeit Israels ein überaus bedeutames Moment, an welchem die Freude zu Grunde gehen müßte, wenn nicht ein verheißungsvolles, trostreiches Gegengewicht hinzuträte: ich meine das aus dem Geseze, aus der Offenbarung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, sich ergebende Bewußtsein der Sünde. Aus dem Geseze mit seinem Fordern und seinem Drohen kommt über Israel der knechtliche Geist der Furcht (Röm. 8, 15), neben welchem der freudige Geist (Ps. 51, 10 ff.) keinen Raum haben könnte, wenn nicht in dem alten Bundesvolke andererseits die Hoffnung des Heils, die Verheißung der Erlösung, jenen Raum schaffte. Je tiefer Israel das Verderben der Sünde und den Ernst der Gerichte Gottes erkennt, desto peinlicher ist seine Todesfurcht und desto wehmüthiger ist die Klage, daß es im Tode keine Freude und keinen Laut der Lobpreisung Gottes giebt (Ps. 6, 6. 88, 11 ff.; Jes. 38, 18). Angesichts der Offenbarung der Heiligkeit Gottes müßte schlechterdings alle Freude verwelken, ja das Leben jedes Menschen, weil er unreiner Lippen ist, verdorren (Jes. 6, 5), wenn nicht die Hoffnung auf Erlösung von Sünde und Tod Leben und Freude wirkte. Von dem ersten Evangelium an (1 Mos. 3, 15) bis zu dem Zeitpunkte, da Johannes der Täufer und der alte Simeon und Hanna die Erfüllung ihrer Freude, die auch Abraham's Freude war (Joh. 8, 56), vor Augen hatten (Joh. 3, 29; Luc. 2, 29 ff.), geht mehr oder weniger zu Tage tretend, aber ununterbrochen, ein Strom lebendiger Hoffnung durch das alttestamentliche Volk; aus diesem schöpfen die Frommen im Harren und Stillesein ihre lebendig machende Freude. Die Tochter Zion freuet sich ihres Königs, welcher sanftmüthig und gerecht zu ihrer Hülfe kommt. Israel wartet mit heiliger Freude auf eine Gottesgemeinschaft, in welcher die alten Schattenbilder des Tempels und der Opfer zu wahrhaftigem Leben sich gestalten sollen. So wird der knechtliche Geist mit seiner Furcht überwunden; so gewinnt Israel seine Freude in Hoffnung. —

Mit der Erfüllung dieser Hoffnung ist für das Gottesvolk des neuen Bundes ohne Zweifel eine Freude gegeben, welche in dem nun vorhandenen Heilsgute und seinen mannigfaltigen Kräften ihren genügsamen Grund hat. Irre ich nicht, so spricht sich dies unwillkürlich auch darin aus, daß die christliche Gemeinde den griechischen Freuden-  
gruß, ihn verklärend, in den Verkehr des täglichen Lebens aufnahm, während sie den alttestamentlichen Friedensgruß (vgl. Joh. 20, 19. 26) für die gottesdienstliche Feier zurückstellte. Jener Gruß war eine Erinnerung an das für die Welt unbegreifliche Vorrecht der Christen, „allezeit fröhlich“ zu sein (2 Kor. 6, 10; 1 Theff. 5, 16). Denn die wahre Freude ist mit dem Frieden verwachsen, welchen die Welt nicht kennt (vgl. Röm. 15, 13; Joh. 14, 27 und 15, 11).

Der Mittelpunkt aller christlichen Freude liegt in Christo und seinem Heile. Der Erlöser von Sünde und Tod ist der Spender der Freude. In ihm liegt die Ueberwindung aller unruhigen Sorge (Matth. 6, 25 ff.; Phil. 4, 4 ff.) und aller Pein der Furcht (1 Joh. 4, 18). Der Frieden der Versöhnung ist die unerschütterliche Voraussetzung unserer Freude. Die große Freude, welche in der Christnacht verkündet ist (Luc. 2, 10), gilt für alle Zeiten und reicht für alle Verhältnisse aus. Denn wie die christliche Ethik vollen Ernst mit der Forderung macht, daß schlechthin all' unser Thun und Lassen, jedes Wort und jedes Werk, in dem Namen Jesu geheiligt werde (Kol. 3, 17, vgl. 1 Kor. 10, 31), so giebt sie andererseits auch die Würgschaft dafür, daß von jenem Namen her in jede Beziehung und Bethätigung unseres Lebens eine heilsame Weihe, Friede und Freude bringend, ausgehen solle. Und nach allen Richtungen hin gilt die gnadenreiche Grundordnung des Reiches Gottes, daß im Namen Jesu jede heilige Leistung von unserer Seite einem zuvor von Gottes Seite gewährten Heilsgute, jede Aufgabe einer schon vorhandenen Gabe entspricht. Nach christlicher Anschauung erscheint darum die Freude zunächst als eine göttliche Gnadengabe, dann aber auch als eine entsprechende Pflicht, als eine fruchtbare Auswirkung des empfangenen Gutes und seiner sittlichen Kraft.

Für den neu- wie den alttestamentlichen Glauben ist der selige Gott (1 Tim. 6, 15) der Urquell aller Freude; auch die natürliche Freude des alltäglichen Lebens ist seine gute Gabe (Apostelgesch. 14, 17). Aber die christliche Frömmigkeit kennt keine Gabe Gottes, die nicht durch Christum vermittelt wäre. Das Reich Gottes, welches durch ihn unter uns aufgerichtet ist, ist Friede und Freude in dem

heiligen Geiste (Röm. 14, 17). Von Christo, dem lebendigen Haupte der an ihm hangenden Gemeinschaft der Gläubigen, strömen die himmlischen Lebenskräfte in jedes einzelne Glied. So ist es seine Freude, die er uns giebt in der Zeit und in deren Fülle wir einmal einzutreten hoffen (Joh. 15, 11. 17, 13; Matth. 25, 21. 30). Wir freuen uns in dem Herrn (Phil. 3, 1. 4, 4). Nichts Anderes wird uns vorgestellt, wenn die Freude als eine Frucht des heiligen Geistes bezeichnet wird (Gal. 5, 22, vgl. Apostelgesch. 13, 52); denn auch in dieser Beziehung gilt das Wort des Herrn: „Er wird es von dem Meinen nehmen“ (Joh. 16, 14 ff.). Die echte Freude ist ein wesentliches Stück des geistlichen, göttlichen Lebens, welches von der Gnade Gottes in Christo in uns geschaffen ist; sie ist der wirkliche Anfang der Seligkeit, der vollkommenen Freude, auf welche wir hoffen (Röm. 15, 13. 8, 24) und welche wir gewinnen werden, wenn wir das Ziel unseres Glaubens erreichen (1 Petr. 1, 8 ff.). Denn die Freude ist, wie jede andere geistliche Gabe, an die Bedingung unseres Glaubens gebunden (2 Kor. 1, 24). Der Glaube findet in der Thatsache des vorhandenen Heils den von der Gnade Gottes gelegten Grund aller Freude, und derselbe Glaube streckt sich hoffnungsvoll der gewissen Vollendung des Heils entgegen und ist die Ursache, daß wir mit Freuden unsere Häupter aufheben, weil sich unsere Erlösung naht (Luc. 21, 28). Wenn der Apostel, welcher unsere Freude auf die Hoffnung gründet, auf jenes selige Ziel der Vollendung hintweist und von dorthier für den Kampf und die Noth des gegenwärtigen Lebens die siegreiche Kraft der Freude und der Geduld (Röm. 12, 12) gewinnen lehrt, so weiß er doch wohl, daß diese Hoffnung selbst aus der Thatsache des in der Zeit vollbrachten Heilswerkes herstammt und ihr eigenthümliches Wesen eben darin hat, daß sie den ganzen herrlichen Erfolg dieses Werkes, der noch nicht vor Augen liegt (Röm. 8, 24), in freudiger Zuversicht vorwegnimmt. Wie die Hoffnung, welche vorwärts, auf die Vollendung des Heiles hin, gerichtet ist, ihren Ursprung und ihren Halt in der rückwärts liegenden Thatsache der Erlösung hat, so strömt auch der christlichen Freude von diesen beiden Seiten ihr wesentlicher Inhalt zu, und hieraus ergiebt sich das in vollstem Ernste, ohne irgend eine aus der Sache selbst abfolgende Beschränkung geltende „allezeit fröhlich“ der Gläubigen, welches ja auch der Apostel unmittelbar neben die Erinnerung an die in dem irdischen Leben unausweichliche Traurigkeit stellt (2 Kor. 6, 10). Ohne Zweifel könnten und sollten wir die Gottesgabe der Freude allezeit

genießen. Von Gottes wegen fehlt es dieserhalb an nichts. Jeder Mangel an heiliger Freude ist vielmehr ein Anzeichen unserer Schuld, eine Auswirkung unserer Sündhaftigkeit. In der Gewißheit der Erlösung sollten wir der Trübsal, in der unsere Freude hinschwindet, vielmehr uns rühmen können (Röm. 5, 1 fl. 8, 18 ff.), und keine schmerzliche Sorge sollte uns überwinden und verzagt machen. Kein Mißbrauch der guten Gaben Gottes sollte die dankbare Freude an denselben verderben (1 Tim. 4, 3 ff.; 1 Kor. 7, 30) und kein Neid sollte die Freude mit Anderen, die eine Pflicht und ein reicher Segen der Liebe ist (Röm. 12, 15), unmöglich machen.

Wir brauchen die Gabe Gottes, um welche wir also zu bitten haben, nur ernstlich zu würdigen, um dessen inne zu werden, daß dieselbe uns eine Aufgabe mitbringt, welche der Gegenstand unseres eigenen sittlichen Handelns, das Ziel unserer pflichtmäßigen Arbeit ist. Die Freude, zu welcher die Gnade Gottes uns tüchtig macht, ist auch eine christliche Tugend, in welcher unsere Pflichterfüllung sich zu erweisen hat. Die Früchte des Geistes (Gal. 5, 22), unter denen die Freude nächst der Liebe obenan steht, sollen in unserm Leben erwachsen, nachdem wir den Geist von oben empfangen haben. Wiederholt ergehen an die, welche in Christo sind, die Mahnungen, daß sie sich freuen sollen in ihm (Phil. 4, 4). Unsere Freude soll der reine Widerschein der mannigfaltigen Güte Gottes sein, die ihre Strahlen uns zusendet. Das Vollgefühl, die Wahrheit der Freude, welche etwas Höheres ist, als ein augenblickliches, den inwendigen Menschen kaum berührendes Vergnügen, entspricht der richtigen Werthschätzung des die Freude gewährenden Gutes, und diese Werthschätzung ist für das fromme Herz nicht möglich ohne die Erinnerung an den Geber aller guten und vollkommenen Gaben. So soll unsere Freude die Mutter des Dankes sein. In diesem Sinne ist die Freude die Schwester der Demuth. Danken heißt nach empfangener Wohlthat wiederkommen und Gott die Ehre geben (Luc. 17, 15 ff.). Dies gilt auch für alle menschlichen Verhältnisse. Wie jede echte Wohlthat um Gottes willen geschieht, so ist die eigentliche Seele der Dankbarkeit die demüthige Freude an jeder durch menschliche Liebe uns zukommenden Wohlthat Gottes. Unsere Freude an einer menschlichen Wohlthat und unsere Dankbarkeit für dieselbe zielt lezthin auf unseren Gott. Dies ist die verborgene Weihe der menschlichen Gemeinschaft; dies ist die heilige Macht, welche den Verkehr der Liebe zutwege bringt und mit wahrer



Freude erfüllt, weil sie den Wohlthäter vor Hochmuth und den Empfänger der Dienstleistung vor Beschämung bewahrt.

Aber durch die fromme, d. h. auf Gott gerichtete, dankbare Würdigung der uns zu Theil werdenden Güter wird unsere Befriedigung, unsere Lust an denselben, zur wirklichen Freude auch dann erhoben, wenn jene Güter nicht sowohl von außen zu uns herangebracht, sondern vielmehr von uns selbst, in eigener Thätigkeit, gewonnen werden. Jenes *de tuo gaude* des Seneca hat seine Wahrheit und ernste Bedeutung. Ohne Zweifel giebt es eine vollberechtigte, reine Freude an dem eigenen Streben und der eigenen Kraft, an der eigenen Arbeit und ihrem Erfolge. Der christliche Muth ist niemals ohne diese hochherzige, hoffnungsvolle Freude und wird gerade durch dieselbe zur wirkungsreichen Thatkraft. Ohne Zweifel ist es ein Wort voll stolzer Freude, wenn der große Apostel der Heiden sagt: „Ich habe viel mehr gearbeitet, denn sie alle“ (1 Kor. 15, 10); aber indem er sofort hinzusetzt: „Nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist“, zeigt er uns den wesentlichen Charakterzug der wahren, heiligen Freude, welche ihren Muth aus der Demuth schöpft und zur Dankbarkeit gegen die Gnade Gottes, welcher seine Diener tüchtig macht (2 Kor. 3, 4 ff.), sich gestaltet. Die rechte Freude an der uns geschenkten Tüchtigkeit ist die pflichtmäßige Anerkennung des uns anvertrauten Pfundes, auf welcher das von Gott gewollte Wuchern mit demselben beruht; aber die unverbrüchliche Norm dieser Freude ist mit dem Worte gegeben: „Was hast du aber, das du nicht empfangen hast? So du es aber empfangen hast, was rühmest du dich denn, als der es nicht empfangen hätte?“ (1 Kor. 4, 7.) Und wie ein Apostel auf seine Arbeit, seine Opfer, seine Kämpfe und Siege hinweisen und seinen Ruhm freudig geltend machen darf (2 Kor. 11, 16 ff.; 1 Kor. 9, 15), so giebt es auch für uns eine heilige Freude an der gottgefälligen Uebung unserer Kraft und an jedem gesegneten Erfolge unserer Arbeit; aber es ist nicht eine Beeinträchtigung, sondern eine Verklärung unserer Freude, wenn wir dieselbe unter das Grundgesetz der Frömmigkeit stellen: „Wer sich rühmet, der rühme sich des Herrn“ (1 Kor. 1, 31).

Die edle Art solcher Freude bewährt sich aber auch in ihrer Wirkung. Schon ist uns die Dankbarkeit als eine Frucht dieser Freude entgegengetreten. Es ist eine sittliche Nothwendigkeit, daß der Mund von Loben und Danken, ja von Jauchzen übergeht, wenn das Herz von Freude voll ist. Ein Blick in das Psalmbuch, welches ein wahres Urkundenbuch der Freude ist, stellt uns dies vor Augen. Aber die

danfbare Freude kann ſich nicht mit dem Zeugniß des Mundes begnügen; ſie macht auch das Auge helle und die Stirn heiter, ſie giebt auch ſchnelle Füße und geſchickte Hände, denn ſie wohnt im Herzen, dem Mittelpuncte unſeres perſönlichen Lebens, und treibt von da aus den Pulsſchlag unſerer Kraft. Wenn der Muth nicht freudig iſt, ſo fehlt ihm alle Spannkraft, ſo iſt er nichts. Unſere Geduld hat ihre Ausdauer und ihre Stärke in der Freude der Hoffnung. Unſere Thätigkeit und Wirkſamkeit (Hebr. 13, 17) iſt von unſerer Freudigkeit abhängig und wird von dieſer gleichſam beſeelt. Alle Erweiſungen unſeres Lebens, alle Beziehungen unſerer Gemeinſchaft bedürfen, wenn ſie gedeihen, wenn ſie ſchöne Blüthen und geſunde Früchte bringen ſollen, des Sonnenscheins der Freude. Die Freude macht das Herz weit und mild; ſie iſt die Botin der Liebe; ſie kommt von der Liebe her und bringt die Grüße und Gaben der Liebe mit, aber ſie führt auch zur Liebe hin und macht zu Liebesdienſten geſchickt und willig. Deſhalb iſt die Freude eine Grundbedingung des menſchlichen Lebens und ſeiner Gemeinſchaft. Und es giebt eine Freude, welche von dem ſchmerzreichen Wechſel der irdiſchen Verhältniſſe und von der Todesverhaftung der zeitlichen Welt völlig unabhängig iſt und für jedes Menſchenherz bereit liegt. Das iſt die große Freude des Heils, durch welche jede andere Freude, wenn ſie vorhanden iſt, geheiligt, und wenn ſie entbehrt werden muß, zum vollen Genügen erſetzt wird. Dieſe Freude, welche nach Auguſtin's Wort eine Freude in, an und zu dem Herrn iſt, können wir mitten in aller Trübsal und Angſt dieſes zeitlichen Lebens bewahren; ſie iſt ſelbſt eine Kraft ewigen Lebens, welche zur Ueberwindung alles Leidens dieſer Zeit uns tüchtig macht. Dieſe Freude hat ihren heiligen Ernſt und ihre heilſame Macht daher, daß ſie unter Schmerzen geboren iſt, weil ſie aus der göttlichen Traurigkeit herſtammt, welche zur Seligkeit wirkt eine Reue, die Niemand gereuet (2 Kor. 7, 10). Sie wird deſhalb auch nicht von uns genommen werden (Joh. 16, 20 ff.); ſie bleibt unſer tief und ſicher geborgener Schatz auch in der Angſt der Todesſtunde, und dieſe Freude, das Kind der Hoffnung, wird dereinſt mit der unausſprechlichen Fülle unſeres ewigen Erbtheils uns entgegentreten, wenn unſere Augen ſehen, was wir geglaubt haben.

---

# Die biblische Lehre über Autorität und Auslegung der Bibel.

Skizzirt

von

Diakonus Oetinger  
in Winnenden (Württemberg).

Heißt ist der Kampf, der gegenwärtig gestritten wird um Autorität sowohl als Auslegung der Bibel. Um in diesem Geisteskampf eine Stellung einzunehmen, bei der wir versichert sind, weder zu viel noch zu wenig zu thun, versuchen wir unser Augenmerk auf das Zeugniß der Bibel von sich selbst zu richten, um danach die Frage uns vorzulegen, ob wir das objective Selbstzeugniß der Schrift mit subjectiver Ueberzeugung uns anzueignen vermögen. Wir gehen hierbei von der Erwägung aus, daß, wenn die Schrift einen sie vor anderen Büchern specifisch auszeichnenden Charakter hat, sie uns selbst darüber den besten Aufschluß muß geben können.

I. Fragen wir bei der Schrift nach der Autorität der Schrift, so stellt sich uns ihr Zeugniß dar als ein compositum, dessen Elemente die Zeugnisse einzelner biblischer Schriften sowohl über sich selbst als über andere Theile des Kanon sind.

Betrachten wir zunächst das Alte Testament, so finden wir eine Kategorie von Schriften, welche mit großer Bestimmtheit ihre Abfassung von specifisch-göttlicher Einwirkung auf die menschlichen Verfasser ableitet.

Die Propheten nämlich erklären wiederholt auf das Bestimmteste, daß was sie reden und schreiben, eigenster Auftrag Gottes sei, der sie bald Gesichte sehen, bald seinen Geist (Hesek. 11, 5) über sie kommen läßt. Ob das „Wort des Herrn“, von dem sie so oft reden, neben Gesicht und Geist ein Drittes ist, haben wir hier nicht zu untersuchen; es stellt sich jedenfalls dem trügerischen kraftlosen Menschenwort scharf gegenüber (Jer. 23, 28) und drängt uns in die Alternative, entweder die Propheten einfach für das, was sie sein wollen, für Organe Gottes anzuerkennen, oder für das, was sie perhorresci-

ren, für Pseudopropheten, die „nicht gesandt sind und doch laufen“, zu erklären. Mit den Propheten aber ist jedenfalls die wesentliche Richtigkeit beinahe sämtlicher übrigen alttestamentlichen Schriften anerkannt, indem sie ein Gesetz gerade wie das mosaische und eine Geschichte gerade wie die biblische als anerkannte Grundlage voraussetzen. Das Walten prophetischer Inspiration in Israel vorausgesetzt, ergibt sich uns wenigstens ein Wahrheitszeugniß auch für die Psalmen, sofern die einfachste Erklärung des so häufig vorkommenden  $\text{ז}$  ist „dem David u. s. f. mitgetheilt“ — von oben.

2 Sam. 23, 2 aber versichert David, daß er in seiner Psalmdichtung als Organ Gottes gehandelt habe. In den Psalmen wird einerseits wie in den Propheten das Wesentliche der biblischen Geschichte vorausgesetzt und ausführlicher als in diesen recapitulirt, andererseits auf ein schon vorhandenes Wort Gottes, auch Buch Gottes (Ps. 12, 7. 18, 31. 19, 8—11. 40, 8. 103, 7. 111, 6—8. 119. 147, 19) Bezug genommen und die Trefflichkeit und Zuverlässigkeit dieser göttlichen Offenbarung in hochbegeisterten Worten, jedoch ohne genaue Bestimmung ihres Inhalts gepriesen. Von den übrigen Hagiographen geben sich Proverbien — welche 31, 8 sich auf vorhandene Gottesreden beziehen, indem sie dieselben für durchläutert, d. h. irrthumsfrei, erklären — und Koheleth als Resultate gereiften Nachdenkens, das Hohelied als Ausdruck eines tiefen und innigen Gefühls, wobei es dem Urtheil des Lesers zunächst überlassen bleibt, ob er in diesen Schriften eine sie in specifischer Weise vor anderen auszeichnende Trefflichkeit zu erkennen und diese von göttlicher Eingebung abzuleiten sich gedrungen fühlt.

Ueber Ursprung und Autorität der historischen Schriften lesen wir in diesen selbst, daß Mose mehrere wichtige Stücke, den Kampf mit Amalek, 2 Mos. 17, 14, die Grundgesetze, 2 Mos. 24, 4, den erneuten Bund, 2 Mos. 34, 27, die Reifestationen, 4 Mos. 33, 2, das ganze Gesetz, 5 Mos. 31, 9. 10. 24, das Lied Mose's, 5 Mos. 31, 22, niedergeschrieben habe, daß er hierbei namentlich das Gesetz von Gott auf völlig unmißverständliche Art empfangen habe, zum Schreiben der Bundesbestimmungen von Gott selbst beauftragt worden sei; ferner, daß zu Josua's Zeit ein „Buch des Gesetzes“ (1, 8) vorhanden gewesen und Josua in dasselbe  $\text{נִרְאָה - בַּחַיִּים}$ , d. h. jedenfalls die Urkunde über Anerkennung der Theokratie (24, 26) aufgenommen habe; weiter erklären sich Esra 7, 28 und Nehemia 1, 1 für die Verfasser der nach ihnen benannten Bücher und stehen mit ihrem Na-



men und Charakter für die Richtigkeit ihrer Erzählungen ein; außerdem wird 4 Mos. 21, 27—30 ein altes Lied wörtlich angeführt und Jos. 10, 13 und öfter in den Büchern der Könige und der Chronika auf nicht mehr vorhandene Urkunden Bezug genommen.

Somit geben sich diese Bücher zunächst als Werke, welchen die *fides humana*, die Glaubwürdigkeit einer mit sorgfältiger Benutzung der Quellen geschriebenen Geschichte, zukommt, da sie aber auch durchgezogen sind von Mittheilungen über göttliche Thaten und Gedanken, müssen sie ausgehen von der Voraussetzung, daß den Verfassern — sei es nun den größtentheils prophetischen Urerzählern oder den späteren Redactoren — derjenige göttliche Beistand zu Theil geworden sei, ohne welchen es für den Menschen ein vergebliches, ja frevelhaftes Unternehmen wäre, die Geschichte Gottes schreiben zu wollen. Dieß letztere gilt auch von den Büchern der Richter, Samuel und Hiob (welchen wir aus dem angegebenen Grunde, daß Fiction göttlicher Reden von Seiten des Menschen eine Frechheit wäre, sowie nach Hesek. 14, 14, Jak. 5, 17 für historisch halten), sowie von der eigentlichen Urgeschichte.

Dieselbe giebt sich ganz schlicht und einfach, ohne Vorwort und Ueberschrift, ohne irgend welche Nennung der Quelle, aus der sie entfloßen, oder der Vermittelungen, durch welche sie hindurchgegangen, aber eben diese Simplicität der Sprache bei unermesslich wichtigem Inhalt beweist, daß jedenfalls der Verfasser von der wesentlichen Wahrheit seiner Erzählungen überzeugt war, und da auch die Urgeschichte von Bewegungen in Gott redet, welche nur durch Gott gewußt werden können, erklärt auch sie indirect, aber unausweislich, daß göttliche Offenbarung ihr zu Grunde gelegen.

Ohne Angabe oder Andeutung ihres Ursprungs lassen uns die Bücher Ruth und Esther, aber ersteres Buch wird Matth. 1, 5 in den Organismus der Heilsgeschichte eingefügt, letzteres durch die Thatsache des Purimfestes, für dessen Existenz wir keine andere Erklärung haben, bestätigt.

Gehen wir vom Alten zum Neuen Testament, so haben wir auch hier mit dem Schluß zu beginnen, denn dasjenige Buch desselben, welches sich selbst auf das Bestimmteste und Nachdrücklichste als reine Wiedergabe göttlicher Offenbarungen erklärt, ist die Apokalypse, welche wiederum nicht allein die Propheten ausdrücklich anerkennt (22, 6), sondern auch fast sämtliche Hauptthatsachen sammt den Grund-

Lehren des Alten und Neuen Testaments bestätigend recapitulirt und uns damit in eine Anschauung versetzt, bei welcher die Schriften, in welchen diese Lehren und Thatfachen enthalten sind, von vorn herein die Präsumtion der Glaubwürdigkeit haben müssen.

Sehr bestimmt tritt für die Richtigkeit seiner Erzählungen ein das vierte Evangelium (19, 35. 21, 24) und leitet die Gewißheit derselben ab theils von dem Charakter des Augenzeugen, theils von dem verheißenen Geist der Wahrheit (16, 13. 14, 26).

In demselben finden wir retrospectiv eine Menge von Bezügen auf das Alte Testament und 5, 39 die principielle Erklärung, daß die Schriften desselben einen reichen — wenn auch nicht immer auf der Oberfläche liegenden — Schatz heilsamer, specifisch-messianischer Wahrheit enthalten (Joh. 10, 35 redet jedoch zunächst nur von der einzelnen Stelle Ps. 82, 6). Prospectiv verkündet die schon genannte Stelle 16, 13, daß der heilige Geist die Jünger in alle Wahrheit leiten werde. Damit ist zwar nicht plötzlicher Totalbesitz, sondern stufenweise Aneignung der Wahrheit ausgesprochen, und es wäre noch nicht absolut ausgeschlossen, daß dem successiven Erkennen der Wahrheit auch ein successives, ein durch Schwankungen gehendes Verschwinden des Irrthums entsprechen könnte, aber volles Vertrauen begründet dieser Ausspruch zu dem, was ein Apostel als das gereifte Ergebniß seiner Führung ausspricht. Unbedingte Zuverlässigkeit wird den Aposteln speciell zugesprochen in der eigentlichen Heilslehre, in der Frage nach Erlangung der Sündenvergebung. (Dieß der richtige Sinn von Joh. 20, 23.) Dem entsprechend sehen wir auch von den Aposteln, namentlich von Paulus ausgesprochen eine unbedingte Gewißheit in Hinsicht der Substanz des Evangeliums (Gal. 1, 11), wogegen derselbe 1 Kor. 7, 10—12 die bemerkenswerthe Unterscheidung macht zwischen dem, was er im Auftrag des Herrn, und dem, was er in eigener, zwar beachtenswerther, aber nicht unbedingt bindender Ansicht redet, wie er auch 1 Kor. 1, 14—16 die Wirklichkeit und Möglichkeit eines Gedächtnißfehlers in einer Detailfrage unbefangen einräumt.

Der Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief wollen nicht von Aposteln, sondern von dem Apostelkreise nahe stehenden Männern verfaßt sein (Hebr. 2, 3; Jak. 1, 1; Jud. 1), welchen gegenüber ein Dissens keinesfalls leicht zu nehmen, aber auch nicht absolut verboten sein könnte.

Ferner ist Joh. 14, 26 Wirkung des heiligen Geistes, daß der gesammte Inhalt der Lehre Jesu im Kreise der Jünger zum Bewußtsein

kommt. Da die Apostel das, was sie wissen, auch bezeugen sollen und da die Bibel als wichtigste Art des Zeugnisses die Niederschreibung wohl kennt, ergiebt sich aus dieser Stelle, wenn nicht direct, so doch mit einer in Gewißheit übergehenden Wahrscheinlichkeit, daß ein Apostel beim Niederschreiben der Reden des Herrn vor Mißverständnis bewahrt bleibt und daß aus dem Apostelkreise eine sachlich vollständige Kunde der Reden des Herrn sich fortpflanzt.

Es wird daher, falls wir keine Ursache haben, die kirchliche Tradition von der Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus anzufechten, die von seinem Mitapostel Johannes in Anspruch genommene Glaubwürdigkeit auch ihm zu Gute kommen. Auch er giebt Zeugniß für das Zeugniß. Nicht blos in seinen eigenen Erklärungen, sondern auch in den von ihm berichteten Reden des Herrn wird sehr häufig das Alte Testament als Autorität citirt, aus Matth. 5, 18. 19 ergiebt sich aber insbesondere, daß namentlich Gesetz und Propheten bis in ihre kleinsten Theile hinaus es werth sind, daß über ihre Erhaltung eine providentia specialissima wacht, welche 24, 35 auch die Erhaltung der Reden des Herrn selbst garantirt. Von den beiden übrigen Geschichtschreibern des Neuen Testaments macht Lukas auf die Glaubwürdigkeit eines sorgfältigen Erzählers Anspruch, während Markus seine Erzählung in der Einfachheit giebt, welche an sich ebensowohl die Ablehnung einer strengen Verantwortlichkeit sein kann wie der Ausdruck der Ueberzeugung, daß sie einem begründeten Zweifel überhaupt nicht begegnen werde. Auch bei Markus, Lukas und in den apostolischen Briefen wird sehr häufig auf das Alte Testament und zwar nach seinen verschiedensten Theilen ganz unbefangen recurriert und es ist die übereinstimmende Anschauung des Neuen Testaments, wenn 2 Tim. 3, 16 sagt: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευτος*. Damit ist noch nicht unbedingte Verbal- und Vocalinspiration gelehrt, es heißt nicht „*πᾶν ῥῆμα θεόπνευτον*“ oder gar „*πᾶν γράμμα*“, es wird aber auch nicht blos die allgemeine Wahrheit ausgesprochen, daß jede gotteingegebene Schrift auch nützlich sei (das würde etwa heißen: *ὅσαι γραφαὶ θεόπνευτοι καὶ ὠφέλιμοι εἰσι*), sondern: „Jede Schrift, jedes einzelne Buch des dem Israeliten wohlbekannten Kanons ist von einem Geisteshauche getragen, dessen Wirkung bei dem aufmerksamen Leser die angegebene sein wird“. Mit besonderer Bestimmtheit werden die Aussprüche der Propheten für durchaus inspirirt erklärt 2 Petr. 1, 21.

So geht von einem Buche der Schrift zum anderen ein Netz von gegenseitigen Bezeugungen, welches jedoch nicht so eng ist, daß

absolut keine kritische Fliege hindurchschlüpfen könnte. Einen unangreifbaren Kern, enthaltend den Organismus der biblischen Geschichte und Lehre, das Gesetz, die Propheten, die Apokalypse, das apostolische Zeugniß von dem Herrn und seinem Heilsweg, stellt die Schrift fest, während das Uebrige theils durch die Schrift, theils durch die kirchliche Tradition unserm Vertrauen in präsumtiver Weise bestens empfohlen wird. Hingegen ist die Schrift weit entfernt zu lehren, daß zwischen allen Detailnotizen absolute Harmonie hergestellt, oder auch, daß jede Schlußfolgerung, mit welcher etwa eine neutestamentliche Wahrheit aus einem alttestamentlichen Wort abgeleitet wird, unbedingt und bindend gefunden werden müsse; eine pietätsvolle Behandlung freilich verlangt sie bis in ihre äußerste Peripherie hinaus.

Wollen wir uns nun auf diesen — wir können, wenn die Uebersetzung politischer Bezeichnungen auf das theologische Gebiet fortgesetzt werden will, sagen, „liberal-conservativen“ — biblischen Standpunkt stellen oder von demselben zur Rechten oder Linken abweichen? Biblischer als die Bibel selbst können wir wohl nicht sein, und wenn diese die Kritik auch nur ein einziges Mal (1 Kor. 10, 15) herausfordert, können wir sie nicht absolut abweisen. Die Opposition wird aber wohl in unserer Zeit mehr dahin gehen, daß der von uns der Kritik zugewiesene Boden allzu kümmerlich sei, daß dieselbe auch den mosaischen, den prophetischen, den apostolischen und zumal den apokalyptischen Standpunkt als einen beschränkten aufzuweisen das Recht haben müsse. Kann sie das, so hat sie allerdings auch das Recht dazu. Nur mache man sich den Standpunkt klar. Ist die Schrift in ihren wiederholten Bestätigungen und Befräftigungen, ja ihren heiligsten Bethenerungen nicht zuverlässig, so ist überhaupt der Bibel gegenüber Mißtrauen die erste Theologenpflicht. Dann aber fragt es sich, was unsere Stellung sein wird zu den großen Heilsthaten Gottes, die wir uns bisher allerdings bestätigen ließen durch das Zeugniß der Kirche, der Geschichte und namentlich durch innere Herzenserfahrung, die wir aber in erster Linie aus der Schrift erfuhren und annahmen. Wollen wir auf diese Heilsthaten Gottes oder doch die zuverlässige Erkenntniß derselben verzichten, oder wollen wir uns der Hoffnung hingeben, daß uns die Kenntniß derselben aus einer Quelle zukommen werde, welche den Propheten und Aposteln niemals so rein und reichlich floß wie uns oder von ihnen niemals so treu benutzt wurde wie von uns? Auch wenn nur ein Theil der sich selbst als irrthumsfrei hinstellenden (oder innerhalb der Schrift als irrthumsfrei hin-



gestellten) Aussprüche aus irgend einem Grunde nicht dafür anerkannt werden könnte, wären die Consequenzen nicht unbedenklich. Denn eine Schrift, welche sich selbst (oder eine andere) für etwas Höheres giebt, als der Wahrheit entspricht, gehört jedenfalls nicht in den Kanon; ist aber die Zusammenstellung der kanonischen Schriften in der hierzu vor Allem berufenen, primitiven, den Thatfachen nahestehenden Zeit mißlungen, wird sie nunmehr im neunzehnten Jahrhundert gelingen? Auch hinsichtlich der Authenticität des ursprünglichen Textes dürfen wir uns nicht allzu großen Bedenken hingeben. Die Varianten liegen zwar vor, hätten aber etwas Beunruhigendes doch nur unter der Voraussetzung, daß zu irgend einer gewissen Zeit sämtliche oder doch die meisten Vielfältiger der Schrift — absichtlich oder zufällig — sich zusammengefunden hätten in dem Attentat, den Bibeltext auf eine den lehr- und heilskräftigen Inhalt der Schrift deteriorirende Weise zu corrumpiren. Dieß aber wäre, selbst abgesehen von der Glaubensüberzeugung, daß die in der Schrift bezugte providentia specialis und specialissima auch über der Schrift gewacht haben werde, schon nach Wahrscheinlichkeitsrechnung eine große Unwahrscheinlichkeit.

Indem wir unsererseits keinerlei Grund wissen, warum wir die oben bezeichnete Position nicht zu der unsrigen machen sollten, hier aber keine Apologetik zu geben haben, weisen wir nur noch darauf hin, wie sehr mit der besprochenen Unterscheidung zwischen einem unantastbaren Centrum der Bibel und einer dem sonstigen Menschenwert möglicherweise etwas näher stehenden Peripherie allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes entsprochen wird.

Demselben ist vor Allem eingeprägt und steht auch bei den meisten Menschen obenan das Verlangen nach einem starken, zuverlässigen Halt und Stab auf der Lebensreise, und wenn ein großer Geist in einem berühmt gewordenen Ausspruch das unendliche Suchen und Nicht-Finden der Wahrheit für die wahre Bestimmung des Menschen erklärt, so erscheint ein sich selbst zu geistigem Tantalismus Verurtheilender dem einfach gesunden Sinn eben als *αὐτοκατάκριτος*. Dem Autoritätsbedürfniß nun entspricht die Bibel, indem sie „den ganzen Rath Gottes“ in mindestens dreifacher Weise (Gesetz und Propheten, Christus und Apostel, Apokalypse) mit voller Autorität darstellt und auf die Frage jedes Einzelnen: „Was soll ich thun, daß ich selig werde?“ eine vielhundertfältige Antwort bereit hat.

Da aber auch die formale Verstandesübung einigen Werth und das Lösen von Räthseln für einige Menschen viel Reiz hat, bringt die Bibel auch noch in einigen Detailfragen etliche Rüsse, an denen der kritische Scharfsinn sich üben mag.

II. Ist in Anerkennung der Autorität der Bibel ein wenig Kritik erlaubt, so ist zu ihrer Auslegung nicht wenig Verstand und Geist erforderlich. Denn es ist zwar augenscheinlich, daß die Bibel in der Regel im ganz eigentlichen einfachsten Wortsinne genommen werden will, ebenso aber auch, daß diese Regel viele Ausnahmen hat. Denn die von den Verfassern, beziehungsweise dem autor primarius der heiligen Schrift beliebte Ausdrucksweise war gar vielfach nicht die mathematisch-juridisch accurate, sondern die poetische, tropische, symbolische, ängstliche. Aus diesem allgemein anerkannten Satz folgt aber ein Resultat von höchster Bedeutung,

daß nämlich die Exegese nicht unabhängig sein kann von ihrem Resultat. Hätte jedes Wort oder Wortgefüge seine unwandelbar feststehende Bedeutung, so müßte sich die richtige Auslegung mit der Sicherheit eines Rechenexempels ergeben. Wie ein Jeder, der die Grundformen der Arithmetik gelernt hat, aus gegebenen Prämissen das eine richtige Resultat — ganz einerlei, ob dieses Resultat mit seinem sonstigen Denken und Fühlen stimmt oder nicht — herausbringen wird, wenn er nicht geradezu ein nachlässiger Rechner oder absichtlicher Fälscher ist, so müßte unter dieser Voraussetzung der Exegese durch ganz einfache logische Subsumtion der einzelnen Stelle unter das allgemeine Auslegungsgesetz zum richtigen Ergebnis kommen. Unrichtige Exegese könnte nur auf die dreifache Weise entstehen, daß der Exegese entweder die richtige Bedeutung eines Wortes nicht wüßte oder dieselbe fahrlässiger- oder böswilligerweise nicht angewendet, also auf jeden Fall eines groben Verstoßes sich schuldig gemacht hätte. Diese Voraussetzung pflegt dogmatischen Controversen ihre Schärfe zu verleihen. „Die Sache ist doch klar: man muß nur wissen, was die Worte in der Bibel bedeuten, und so ehrlich sein, der Bibel ihre Worte unverdrehet zu lassen, so muß man zu unserem Ergebnis kommen. Ergo — dem Gegner fehlt es an den grammatischen Vorkenntnissen oder am gesunden Menschenverstand oder an der gemeinen Wahrheitsliebe“ —, in solcher Weise wurde schon oftmals und wird noch immer gern argumentirt. So plausibel aber dieses Schlussverfahren erscheinen mag, so sehr man durch die so aufgefaßte perspicuitas die Bibel zu ehren denkt, die Gedanken Gottes waren an-

ders und höher. Gott hat nicht gewollt, daß seine Wahrheit auf rein mechanisch verständigem Wege erkannt werde; deswegen ist mit dem Laut eines Wortes noch nicht eo ipso der richtige Sinn gegeben, sondern das Wort an sich läßt oftmals mehrfache Auslegung zu und die Wahl kann nicht getroffen werden ohne Hinblick auf den so oder so sich ergebenden Gedanken. Dieß ist im Grunde anerkannt mit dem hermeneutischen Kanon, daß die dunkelen Stellen nach den klaren erklärt werden sollen, nur fragt es sich, was unter einer klaren Stelle zu verstehen ist. Ist eine Stelle schon als eine klare zu bezeichnen, wenn die Worte keine besondere philologische, archäologische Schwierigkeit darbieten? Nehmen wir ein Beispiel unter unzähligen.

Die hebräischen Wörter für Löwe, Esel, Schlange, Hirsch sind philologisch so klar und unzweifelhaft feststehend, als man nur wünschen mag. Wenn nun aber Jakob 1 Mos. 49 seine Söhne Juda, Isaschar, Dan, Naphthali so nennt, was thut da die Exegese, was soll sie thun? Eine rein buchstäbliche, von ihrem Resultat ganz absehende Auslegung müßte sagen: „Sie werden als solche Thiere bezeichnet, also waren sie es auch. Wie sie zugleich Söhne Jakob's genannt, wie menschliche Handlungen von ihnen ausgesagt werden können, begreife, wer kann; kann man es aber nicht begreifen, so ist ein Zusammensein solch widersprechender Bestimmungen als unbegreifliches Mysterium zu verehren.“ Nun an solche Exegese hat auch die strengste Objectivität niemals gedacht, sie sagt vielmehr: „Juda u. s. f. war ein eigentlicher Mensch, aber ein Quasi-Löwe.“ Aber warum, mit welchem Recht, nach welchem Princip sagt man so? Weil die buchstäbliche Erklärung der Bibel einen augenscheinlichen, unausgleichbaren Widerspruch mit sich selbst aufbürden würde. Es ist also exegetischer Grundsatz: die Bibel darf nicht in offenbaren Widerspruch mit sich selbst gebracht werden. Warum aber sucht man die Zusammenstimmung nicht auf umgekehrtem Wege herzustellen? Warum sagt man nicht: „Wer Juda u. s. f. gewesen, erfahren wir hier, es waren eigentliche Thiere und nur Quasi-Menschen“? Wir lassen uns auf eine solche Auslegung nicht ein, weil dieselbe eine gänzlich unvollziehbare Vorstellung ergeben würde. Es geht also bei der Erklärung von 1 Mos. 49 das allgemeine Verfahren aller Exegeten aus von dem Grundsatz, daß die Bibel mit sich selbst, sowie mit den gesicherten Resultaten der allgemeinen menschlichen Erfahrung in Harmonie stehen müsse, daß Ausdrücke, welche einer solchen Harmonie unbedingt widersprechen, nicht buchstäblich zu nehmen seien.

Ebenso verfahren wir, wenn wir unter Jakob's Himmelsleiter die Traumerscheinung einer Leiter, unter Pharaos zweimal sieben Röhren geträumte Röhre, unter den Cherubim des Heiligthums Cherubimbilder, unter Mose's eherner Schlange das Bild einer Schlange verstehen, u. s. f.

Auch fürchten wir nicht, uns willkürlicher Deutelei an den Worten des Herrn schuldig zu machen, wenn wir Matth. 12, 49 erklären: „zwar nicht leiblich meine Mutter und meine Brüder, aber in meinem Herzen die Stelle von Mutter und Brüder einnehmend“, oder Joh. 19, 26: „zwar nicht dein leiblicher Sohn, aber Sohnesstelle an dir zu vertreten bestimmt“. Aus dem Angeführten ergiebt sich, da das Vermögen, über Harmonie oder Nicht-Harmonie verschiedener Vorstellungen zu urtheilen, Vernunft heißt: „wir verlangen eine vernünftige Schriftauslegung“ wenigstens für die biblische Geschichte. Aber auch für die Dogmatik. Auch wo es um Dinge sich handelt, die sich unserer sinnlichen Wahrnehmung gänzlich entziehen, sind wir durch die Schrift selbst genöthigt, die einzelne Bibelstelle nach einem schon unabhängig von derselben in uns liegenden Maßstab zu erklären. Wenn 1 Sam. 15, 11. 35 von Gott gesagt wird, daß ihn die Erwählung Saul's gereut habe, dazwischen aber B. 29, Gott sei nicht ein Mensch, daß ihn Etwas gereuen könnte, so ist es uns unmöglich, zu denken, daß Reue in ganz gleichem Sinne von Gott zugleich bejaht und verneint sei. Wir müssen sagen: „Entweder das Eine oder das Andere, entweder die Reue oder die Reuelosigkeit Gottes, ist nicht im strengsten Sinne zu nehmen.“ Wie aber treffen wir unsere Wahl und Entscheidung? Eine auf möglichste Ausschließung der Subjectivität gerichtete Bibelerklärung müßte sagen: „Wenn denn je nicht alle Worte gleich sehr buchstäblich genommen werden können, so ist eine Stelle so gut als die andere, ein Bibelwort so großer Autorität theilhaftig wie das andere; was nach Qualität gleich ist, kann nur durch Quantität sich unterscheiden; wir zählen also die Stellen, aus welchen nach buchstäblicher Auffassung dieser oder jener Sinn sich ergiebt, und die Majorität der Stellen hat größeres Recht auf unbedingte Anerkennung als die Minorität.“ Demnach wäre in unserem Falle zu schließen: die Nicht-Reue Gottes ist 1 Sam. 15 enthalten in einem Verse zweimal (B. 29), die Reue Gottes in zwei Versen (11. 35) zweimal, die Wagschale neigt sich also nach diesem Capitel auf Seiten einer Lehre, welche es mit der Reue Gottes ernst und streng nimmt. Nehmen wir aber die



ganze Bibel, so sind der Stellen, in welchen von göttlicher Neue die Rede ist, entschieden mehr als diejenigen, welche eine solche verneinen. Also — die letzteren sind in einem beschränkteren Sinne zu fassen, während die ersteren buchstäblich gelten? Nicht doch, spricht die Exegese, wir bringen zu 1 Sam. 15 und jeder andern einzelnen Neu stelle bereits eine zwar nicht sinnliche, aber geistige Anschauung des göttlichen Wesens, welche Neue im gewöhnlichen Sinn ausschließt; in den Rahmen dieser Anschauung müssen die scheinbar anders lautenden Stellen hineingepaßt werden.

Wir stehen also in der Alternative: Entweder die Bibel stellt an unsere Receptivität Aufgaben, welche der gläubigste, selbstloseste Verehrer ihrer Autorität nicht übernehmen kann, das Zusammensein von A und non A, den Selbstmord alles Denkens — oder sie setzt voraus, daß wir sie mit Verstand lesen und zu der einzelnen Bibelstelle einen vor der einzelnen Stelle vorhandenen Maßstab der Wahrheit hinzubringen. Welche dieser beiden Alternativen die richtige ist, wird demjenigen nicht zweifelhaft sein, welcher die Bibel überhaupt mit der Absicht, sein geistliches Leben zu fördern, gelesen und in ihr einen unvergleichlichen Reichthum ebenso großartiger als hochtröstlicher und erquicklicher Ideen entdeckt hat. Es wird uns aber auch ausdrücklich von der Bibel und in der Bibel von der höchsten Autorität bestätigt, daß sie für ihre Worte nicht lediglich reine Passivität, sondern auch Nachdenken und Unterscheidung verlangt.

Matth. 16, 6 spricht der Herr zu den Jüngern: „Hütet Euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer.“ Die Jünger nehmen diese Erklärung buchstäblich, denken, daß sie hinfort von keinem Pharisäer oder Sadducäer mehr Sauerteig zur Brodbereitung oder bereitetes Brod nehmen dürfen, und werden für diese Reflexionslosigkeit von dem Herrn — belobt? — nein, getadelt! Warum? Sie fürchteten, von dem Herrn für einen verzeihlichen Fehler mit Hungerleiden bestraft zu werden. Sie hätten aber Besseres zutrauen sollen dem, welcher, wie seine Macht, so auch sein Mitgefühl mit den leiblichen Bedürfnissen seiner Umgebung zweimal auf das Glänzendste bewährt hatte. Es hätte ihnen also die Reflexion auf die Nothwendigkeit, den Charakter Jesu mit sich selbst in Einklang zu erhalten, dem nächsten Eindruck der gehörten Worte vorgehen sollen. Das Gleiche ergiebt sich aus Joh. 11, 24. Der Herr sagt: „Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe, daß ich ihn aufwecke.“ Die Jünger meinen, Lazarus liege in dem, was man gewöhnlich „Schlaf“ heißt, und

bringen höchst überflüssigerweise die diätetische Mahnung an, daß man einen entschlummerten Kranken nicht aufwecken solle. Sie hätten aber denken können und sollen: „Daß der Schlaf für einen Kranken eine Wohlthat ist, wird unser Meister so gut wissen als wir; es kann auch unmöglich seine Absicht sein, einem Kranken die erwünschte Ruhe zu stören, also müssen seine Worte vom Schlafen und Wachen in einem vom gewöhnlichen abweichenden Sinne genommen werden.“

Am bestimmtesten finden wir die Rationalität als Princip der Bibelerklärung ausgesprochen in einer Stelle, deren Context material des Wunderbaren, beziehungsweise des noch im Streite Befindlichen so viel enthält, daß ihre formale Wichtigkeit bis jetzt — so viel mir bekannt — nicht die entsprechende Beachtung gefunden hat, 1 Kor. 15, 27. Paulus sucht hier mit einem Psalmwort zu beweisen, daß der Vater dem Sohn Alles unter die Füße gethan habe: *ὅταν δὲ εἴπῃ πάντα, ὁῖλον ὅτι ἐκτός τοῦ ὑποτάξαντος*. Das „*πάντα*“ wird hier einerseits in möglichst ausgedehntem Sinne genommen, andererseits an einem Punkte beschränkt. Es bezeichnet dem Paulus nicht etwa „Vieles“ oder „Allerlei“, sondern wirklich „Alles“, den ganzen Umfang des Daseins, aber mit Ausnahme eines *ens*, nämlich Gottes des Vaters. Warum diese Ausnahme? Sie ist nicht etwa in der zu Grunde gelegten Psalmstelle mit so und so viel Worten ausdrücklich stipulirt, aber sie steht dem Apostel auch ohne ausdrückliche Versicherung fest; denn *ὁῖλον* — es liegt auf der Hand, die gesunde Vernunft postulirt, daß diese Ausnahme gemacht werde, weil es ein absurdum, eine *contradictio in adjecto* wäre, wenn der *ὑποτάξας* selbst Unterthan würde.

Wir erzeigen also der Schrift die von ihr selbst verlangte Ehre — und unbegehrt aufgedrungene Ehrenbezeugung wäre das Gegentheil wirklicher Ehrerbietung — nicht damit, daß wir ihre einzelnen Aussprüche ohne jegliche Rücksicht auf allgemeine Vernunftanschauungen annehmen, sondern damit, daß wir sie mit denselben in Harmonie setzen. Wo das Gegentheil, unbedingte blinde Unterwerfung unter den als starre Sägung gefaßten Schriftbuchstaben, als das Richtige, als Unterthanenpflicht des Menschen gegen Gott schon behauptet wurde, war es denen, welche diese Forderung aufstellten, in der Regel damit selbst kein so ganz voller Ernst. Die Forderung, der Schriftautorität zu Liebe auch Vernunftwidriges als Glaubenswahrheit hinzunehmen, sollte in der Regel nicht sowohl heißen: „Ich A bin zwar überzeugt, daß dieser und jener Lehrsatz nach allgemeinen Denkgesetzen einen

Widerspruch mit sich selbst oder mit anderen anerkannten Wahrheiten nothwendigerweise involvirt, aber ich nehme ihn dennoch an, weil der Buchstabe dieser und jener Bibelstelle mich hierzu nöthigt“, als vielmehr: „Du B hast, wenn du eine Anklage auf ketzerische Rebellion vermeiden willst, meine Erklärung unbedingt anzunehmen, ohne irgend weiteren Nachweis über das daraus entstehende Resultat zu beanspruchen.“ So verhielt es sich namentlich in dem berühmtesten Fall dieser Art, in Luther's Verhalten gegen Zwingli im Abendmahlsstreit. Hier konnte zwar Luther in den stärksten Ausdrücken seine Verachtung gegen die Teufelsbraut u. s. f. Vernunft kundgeben, vor einer einseitigen Auffassung und Ausbeutung solcher Luthersprüche hätte es aber bewahren sollen, wenn wir hören, wie Luther ein anderes Mal seine Lehre auch wieder der Vernunft nahe zu bringen sucht, wie er von einem wenigstens dreifachen Modus redet, in welchem ein Körper an einem Orte zugegen sein könne, und wie er bekennet, daß fünf Jahre vor Beginn des Streites eine tropische Erklärung der Einsetzungsworte ihm willkommen gewesen wäre. Daraus geht ja deutlich hervor, daß zu der Zeit des Abendmahlsstreites die innerliche Opposition gegen eine streng realistische Fassung der Einsetzungsworte für ihn ein überwundener Standpunkt war. Wie auch seine Stellung zur Abendmahlslehre im Jahre 1520 gewesen sein mochte, im Jahre 1525 war die von ihm vertretene Anschauung für ihn nicht ein aus pflichtschuldiger Unterwerfung getragenes Joch, sondern ein mit seiner ganzen Persönlichkeit aufs Innigste verflochtenes und verwobenes Gut, mit dessen Bestreitung die spiritualistische Anschauung ihm ans Herz griff, wofür er kämpfte, nicht wie ein gepreßter Sklave für seine Ketten, sondern wie ein Heros — pro aris et focus!

Und was ihm Herzensbedürfniß war, stand auch seinem Denken keineswegs unvermittelt gegenüber, vielmehr befand sich seine Abendmahlslehre mit seiner ganzen Anschauung vom Verhältniß göttlicher und menschlicher Natur in Christo in bester Harmonie, war also für ihn vernünftig. (Es hat auch die lutherische Abendmahlslehre für das Denken nicht einmal besondere Schwierigkeit, wenn man an sie tritt mit der Voraussetzung, daß zur Leiblichkeit nicht wesentlich und nothwendig Räumlichkeit gehöre, und dieß hinwiederum ist ein Gedanke, von dem man dissentiren mag, den man aber nicht ohne Weiteres für widervernünftig wird erklären können, nachdem Zeugen wie der Philosoph Kant und der Theosoph Hamberger denselben als Resultat ihres Denkens proclamirt haben.) So war Luther auch in

der Abendmahlslehre nicht der Mann des Buchstabens, sondern des Geistes, unbillig aber war es von ihm, daß er unter den — für ihn selbst durchgeisteten — Buchstaben den Zwingli als unter ein starres Joch beugen, daß er ihm, welcher die Prämissen nicht hatte, das Resultat auf rein exegetischem Weg aufdringen wollte, sowie daß er verkannte, wie seine Theorie von der Person Christi die Stellen, welche von einem *ὄπου* und *ὅθεν* des Hingehens, Sitzens und Wiederkommens Christi handeln, ebenso wenig buchstäblich fassen konnte, als Zwingli das *ἐστὶ*.

Nach dieser zur Illustrirung des Gedankens eingefügten Digression zu unserem Hauptthema zurückkehrend, sprechen wir es demnach mit aller Bestimmtheit aus: Es giebt nicht, hat nicht gegeben, wird nicht geben, kann und soll nicht geben eine lediglich objective Bibelerklärung, bei welcher der Exeget zu seinem Resultat käme und stände wie der Rechner zu seinem Facit, durch einfache Anwendung fest bestimmter Regeln. Es ist im Gegentheil unvermeidlich, daß die subjectiven Anschauungen des Exegeten auf seine Exegese influiren, und es gehört zur Wahrheit und Klarheit der Wissenschaft, daß der Exeget sich offen ausspricht über die Voraussetzung, mit welcher er an die jeweilige einzelne Stelle herantritt. Kommen wir aber hiermit nicht in Gefahr, daß der Bibel ihr supranaturaler Charakter entzogen und dem Rationalismus die Thüre aufgethan werde? Wir unterscheiden zwischen Rationalität und Rationalismus oder auch, wenn man lieber will, zwischen Rationalismus und Rationalismus. Wir behaupten allerdings die Harmonie von Vernunft und Schrift, sind aber keineswegs gemeint, die Schrift irgendwie entbehrlich zu machen.

Denn Harmonie ist nicht Identität, ist auch nicht bloßes Nebeneinander, sondern eine Ergänzung, bei welcher Eines dem Andern zu seinem wahren Wesen verhilft. So wenig als eine unvernünftige Schriftauslegung dem Geiste der Bibel, entspricht ein von der Schrift absehendes Denken dem Bedürfniß der Vernunft. (Wir mögen vergleichen die positiven Wissenschaften, Geschichte, Geographie u. s. f., deren Ergebnisse uns nicht überflüssig oder werthlos werden dadurch, daß wir mit mathematischen, psychologischen Grundbegriffen an sie hintreten, welche vielmehr durch den Reichthum ihrer concreten Bestimmungen diesen Grundbegriffen zu Farbe und Leben verhelfen.)

Sodann ist die Vernunft freilich etwas Subjectives, aber ebenso auch objectiv, das Vermögen des menschlichen Geistes, dem realen



Sachverhalt denkend nachzugehen. Wenn aber Luther der Vernunft alles mögliche Schlimme nachsagt, so ist allerdings richtig, daß der Herr selbst Matth. 16, 23 göttliches und menschliches Denken in scharfen Gegensatz stellt, doch nur das lediglich menschliche gottverlassene Denken, welches allerdings der Aberration durch sinnliche Triebe unterliegt, was jedoch nicht Vernunft, sondern Unvernunft ist (Mark. 7, 22). Nun ist aber Gottverlassenheit keineswegs nothwendiges Attribut des Denkens, nicht einmal bei dem vom *πνεῦμα* noch nicht eigentlich Ergriffenen, noch nicht Wiedergeborenen (welcher nicht ganz identisch ist mit dem gegen das *πνεῦμα* sich verschließenden *ψυχικός*).

Denn auch die deteriorirte Vernunft ist noch immer das Edelste im Menschen, „das Auge des Leibes Licht“ (Matth. 6, 22), der Anknüpfungspunkt für die Wirkungen der vorlaufenden Gnade (Sprüchw. 20, 27; Joh. 1, 5; Apostelgesch. 17, 24), und die Schrift erkennt in dem Standpunkt des „Vernünftigen“ eine Vorstufe für den Eintritt in das Himmelreich (Mark. 12, 34; Apostelgesch. 13, 7). (Es ist auch augenscheinlich noch viel leichter, richtig zu denken, als richtig zu handeln. Die Bekehrung geht aus vom *μετανοεῖν*, richtig denken lernen, theoretische Annahme der Wahrheit ist die verheißende Morgenhelle sowohl als der verglimmende Abendschein des eigentlichen Wandels im Licht [Jac. 1, 18; 2 Theff. 2, 10. 11]). Auch Paulus will 2 Kor. 10, 5 nicht die Vernunft als solche, sondern einzelne falsche Vernunftanwendungen durch die richtige verdrängen und es dahin bringen, daß das Denken Christo die Ehre geben muß. Daß es nicht die Meinung des Apostels sein kann, mit dem Annehmen des Glaubens eine dumpfe Unterwerfung unter eine harte Objectivität verlangen zu wollen, zeigt auch 2 Kor. 3. Hier will zwar das viel ge- und mißbrauchte Wort „*τὸ γράμμα ἀποκτείνει*“ zunächst sagen, daß das Gesetz als bloßer Buchstabe nur die Unfähigkeit des Menschen zum Guten herausgestellt habe; da er aber diesen Standpunkt als einen durch das Evangelium überwundenen darstellt, kann er nicht daran denken, dem Evangelium selbst wieder den Charakter eines starren Gesetzes zu geben.

Indem aber die Schrift lehrt, daß die menschliche Vernunft als solche noch immer in einem gewissen Zusammenhang mit der Urvernunft stehe, bietet sie ihr auch noch weiter die Hand, um zu sich selbst zu kommen und sich mit der Offenbarung in Harmonie zu setzen und zu wissen. Sie lehrt, wie Ps. 25, 3. 119, 18; Jac. 1, 4, um Weisheit bitten, sie enthält aber auch unter Anderem in sich selbst die Grundlinien einer richtigen Denklehre. In

zahlreichen Stellen giebt sie uns Musterbeispiele, wie logisch richtig ein Gedanke mit dem andern zu verknüpfen, aus dem andern abzuleiten sei. So lehrt sie uns den Schluß machen, daß, so gewiß jedes Haus seinen Baumeister, das Weltall seinen Bildner haben müsse (Hebr. 3, 4), daß auch die Organisation der einzelnen Geschöpfe auf des Herrn Hand hinweise (Hiob 12, 10). Sie lehrt als Vernunftwahrheit, daß der Urheber der lebendigen Persönlichkeit lebendiges persönliches Wesen sein (Ps. 94, 9), daß alle Vollkommenheit des Geschöpfes in dem Schöpfer culminiren muß (Matth. 7, 11), daß der Höchste erhaben sein muß über menschliche Leidenschaften (Hiob 10, 4. 33, 12. 35, 5—7), daß er nicht anders thun kann als recht (1 Mos. 18, 25, nach dem Grundtext), daß der Schöpfer des majestätischen Weltbaues in Regierung der Menschengeschichte Nichts übersehen kann (Jes. 40, 26—31), daß er aller Bedürfnisse der Seinen liebend gedenkt (Matth. 6, 26—30), daß er nicht umhin kann, Gebete zu erhören (Matth. 7, 11; Luk. 11, 5—13. 18, 1—8), daß seine Güte eine allgemeine ist (Ps. 145, 9; Hiob 34, 19), daß es aber auch zu seiner Herrlichkeit gehört, Kinder zu ganz speciellem Sinne zu haben und sein väterliches Walten in einem durch Leiden Vollen deten zu centralisiren (Hebr. 2, 10), daß der Tod dieses Einen eine principielle Bedeutung für Alle hat (2 Kor. 5, 14), daß auf inwendige Erneuerung auch auswendige Verklärung folgen wird (Röm. 8, 11), daß die den Creaturen eingepflanzte Sehnsucht nach einem besseren Zustand auf eine dereinstige Befriedigung dieser Sehnsucht und der den untergeordneten Creaturen bestimmte Wohlstand auf eine überaus große Herrlichkeit der Kinder Gottes schließen läßt (Röm. 8, 18. 19).

Eine demgemäß mit Benutzung der in der Bibel verheißenen und durch die Bibel gegebenen göttlichen Handleitung zu sich selbst gekommene Vernunft wird etwas ganz Anderes sein, als das Vernünfteln, das Richten nach dem Ansehen, das sich allerdings schon oft genug mit den schönen Namen der Vernunft und Wissenschaft geschmückt hat. Der von und nach der Bibel reformirten Vernunft hingegen werden wir unbedenklich ein Mitbestimmungsrecht in Sachen der Einzeleresse überlassen können, wobei dem Wortlaut immer noch eine große Bedeutung bleibt, sofern nur ein entschiedenes *δύλον* das Recht giebt, die gewöhnliche Bedeutung eines Wortes zu modificiren.

Wenn somit durch die Forderung der Vernünftigkeit keineswegs aus-, sondern eingeschlossen ist, daß der Erklärer des Beistands von oben bedarf, so wird entschieden pneumatische Auslegung verlangt, wo, wie bei den Propheten, die Sprache in hervorragender Weise den

Charakter der Sinnbildlichkeit und Vieldeutigkeit trägt (Jes. 28, 10. 11; 2 Petr. 1, 20). Die für Auslegung solcher Prophetenworte erforderliche Geisteswirksamkeit ist aber hinwiederum nichts Anderes als potenzirte Vernunft. Denn das *πνεῦμα* ist nichts Regellooses, sondern hat sein ganz bestimmtes Entwicklungsgesetz, nämlich die Richtung auf Verklärung des Sohnes, in welchem sich der Vater verklärt. Er ist *πνεῦμα Θεοῦ καὶ δόξης*, hat die Bestimmung, den Sinn für die wahrhaftige Güte und Schönheit im Menschen zu wecken. Pneumatisch ist diejenige Erklärung, welche in einem gegebenen Wort den reichsten Inhalt göttlicher Ideen findet, zu deren Darstellung dieses bestimmte Wort überhaupt geeignet ist. Hiermit ist willkürliches Allegorisiren ausgeschlossen, denn die Auslegung würde aufhören, die Ehre Gottes ins Licht zu setzen, also pneumatisch zu sein, wenn sie nicht auch göttliche Teleologie in dem Umstand, daß gerade diese Worte den Organen Gottes in den Mund gelegt wurden, nachzuweisen vermöchte. Dagegen vermögen wir jedenfalls weitaus die meisten der im Neuen Testament vorkommenden Citationen aus dem Alten nach dem Princip der pneumatischen Interpretation zu vertreten, so namentlich die des ersten Evangelisten. Prophetische Worte des alten Bundes sollen, wie derselbe so oft sagt, „erfüllt“ werden. Was heißt aber „erfüllen“? Wir haben uns gewöhnt, „Erfüllung“ mit einfacher Verwirklichung identisch zu nehmen, und in Folge davon stößt sich unser exegetisches Bewußtsein, wenn der Context einer alttestamentlichen Stelle uns auf etwas Anderes leitet, als worauf sie im Neuen Testament bezogen wird. Aber das Wort „erfüllen“ weist hin auf ein solch adäquat teleologisches Verhältniß zwischen Form und Inhalt, daß die Form soviel Inhalt erhält, als sie zu fassen vermag. Ein Wort wird erfüllt, nicht wenn es irgendwie wahr und wirklich, sondern wenn es möglichst inhaltsreich und bedeutungsvoll wird. So wird *πληροῦν* ganz augenscheinlich gebraucht Joh. 18, 9; Jac. 2, 18.

Das Wort Jesu: „Ich habe keinen verloren“, bedeutete zunächst die sittliche Bewahrung der Jünger, aber zu seiner vollen Verwirklichung gehörte, daß die in demselben ausgesprochene Hirtenreue des Herrn sich auch auf ihr leibliches Leben erstreckte und ihnen die Hingebung desselben nicht vor der Zeit zugemuthet werden ließ. Ebenso war dem Abraham schon vor der Opferung Isaak's sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, was aber dieß besagen will, ward völlig offenbar, als Gott ihm erklärte, daß er ihn hinfort als erprobten Gottesverehrer ansehen und behandeln werde.

So hat das πληρωθῆναι da gerade seine spezifische Stätte, wo die nächste Bedeutung durch eine weiter hinzutretende entweder ergänzt oder überboten wird. So war Jes. 7, 15 zunächst verkündigt, daß im Laufe einiger Monate die Gefahr von Jerusalem abgewendet und dann die Stimmung einer frommen Israelitin „Gott mit uns“ sein werde, warum aber gerade unter diesem eigenthümlichen Bilde die Errettung Jerusalems veranschaulicht wird, kommt dann erst recht zum Verständniß, wenn wir die חַיִּל des Jesaja ansehen als Vorbild einer im edelsten Sinn jungfräulichen Mutter, mit deren Leibesfrucht die Verbindung Gottes mit seinem Volke im realsten Causalzusammenhang steht.

Noch in stärkerer Weise als bei der Wegführung in die Gefangenschaft mußte das Grab Rahel's den alten Schmerz Rahel's (Jer. 31, 15) wieder aufwecken in den Müttern, welche in der unerhört schreckensvollen Weise von Matth. 2, 16 ihre Kinder verloren (woraus aber folgt, daß denselben auch das Trostwort Jer. 31, 16 in eminentem Sinn galt). Der Grundgedanke der alttestamentlichen Stelle, daß das Heil Gottes nicht ohne bittere Schmerzenserfahrungen sich verwirklicht, wird gleich zum Eingange des Neuen Testaments aufs Neue bestätigend ins Licht gesetzt. Ebenso wird, daß die Wege Gottes „krumm und doch gerade“ sind, daß Israel, weil es der Quasi-Sohn Gottes ist, über Egypten geführt wird, zu voller Evidenz gebracht, wenn auch der eigentliche Sohn Gottes den gleichen Weg machen muß (Matth. 2, 15). Daß in diesen Stellen das Culminiren der alttestamentlichen Idee im Neuen Testament an Stellen nachgewiesen wird, deren Wortlaut aus dem Alten ins Neue Testament übertragbar wäre, macht die Nachweisung um so signifikanter; daß aber die Erfüllung, wenn sie nur eine wesentliche ist, nicht nothwendig auch eine durchaus buchstäbliche sein muß, geht daraus hervor, daß Maria ihren Sohn nicht buchstäblich Immanuel nannte, Rahel nicht in Person wehlagte. Wie aber auch der Buchstabe, sofern er der Idee dient, erfüllt wird, zeigt das „Ναζωραῖος κληθήσεται“ (Matth. 2, 23). Es ist zu demselben das חֲזַק und נִצַּח (Jes. 11, 1) mit dem יִרָק und שָׁרָשׁ (Jes. 53, 2) und dem צִמָּח (Sach. 6, 12) combinirt. Diese fünf Ausdrücke bezeichnen übereinstimmend ein allmähliches Hervorwachsen aus unscheinbarem Anfang. Dem Gedanken dieser Stellen wäre entsprochen gewesen, wenn Jesus, wo immer, in Niedrigkeit aufgewachsen wäre; das Zutreffen wurde aber noch bezeichnender, wenn Jesus in einem Städtchen aufwuchs, welches von einem dieser Worte den Namen trug und bei welchem



nomen et omen war, so daß Nazareth in der That nur für ein kleines Zweiglein und der Prophet aus Nazareth eben für einen „Zweigheimer“ galt.

Ueberhaupt aber culminirt nach Apostelgesch. 3, 24; 2 Kor. 1, 20 die ganze Prophetie in Christo und seinem Reich.

Hiermit ist auch die Doppelsinnigkeit mancher Schriftworte entschieden. Sofern dieselben Anwendung auf noch andere und höhere Verhältnisse, als die zunächst etwa bezeichneten sein mögen, überhaupt zulassen, war eine solche Anwendbarkeit jedenfalls dem autor primarius der Schrift wohlbekannt und war es auch sein Wille, daß in dem Leser der Schrift alle die gotteswürdigen Gedanken geweckt werden, zu deren Erregung die gebrauchten Worte überhaupt geeignet sind. Daß dieß in der Bibel öfter der Fall ist, darf uns jedenfalls nicht befremden, indem schon in der gewöhnlich menschlichen Rede die geistvolle Sprache im Unterschied von der einfach verständigen es liebt, möglichst viel Gedankeninhalt mit möglichst wenig Worten auszudrücken. Eine andere Frage ist freilich, ob der einzelne menschliche Autor jedesmal mit klarem Bewußtsein den vollen Inhalt des objectiv in seinen Worten Enthaltenen verstanden habe.

1. Hinsichtlich der Propheten giebt uns die hierfür classische Stelle 1 Petr. 1, 10—12 den doppelten Gesichtspunkt, einmal, daß sie selbst ihre Aussprüche noch nicht so verstehen konnten, wie wir jetzt, andererseits, daß sie jedenfalls nicht ohne Ahnung waren von der weittragenden Bedeutung ihrer Weissagungen und dieselbe zum Inhalt ihrer Reflexion machten. Hiermit stimmt zusammen 2 Petr. 1, 21, wonach die Mittheilung der Weissagung bedingt war durch eine entsprechende subjective Disposition der Empfänger als heiliger Menschen Gottes, diese aber die Weissagung nicht aus sich selbst produciren konnten, sondern zum Zweck derselben von Gottes Geist über sich selbst hinausgehoben wurden.

2. Keinerlei Hinweisung auf subjectives Verständniß der Verfasser von dem objectiven Doppelsinn ihrer Worte haben wir bei der historischen Typik, welche darauf beruht, daß vielfach Gott im Laufe der realen Entwicklung in späteren Zeiten Verhältnisse wiederkehren läßt, welche denen der früheren Zeit analog sind. So besteht Symmetrie zwischen der principiellen Bedeutung Adam's und Christi, der Rettung Noah's durch die Sintfluth und der Rettung des Christen durch die Taufe, dem irdischen und himmlischen Heiligthum, dem Opferlamm und dem Kreuzestod Christi, den Verfehlungen der Israeliten in der

Wüste und den Gefahren des Christenlebens u. s. f. Ob aber von dieser objectiven Symmetrie auch ein Wissen oder Ahnen in die Seele eines Mose u. s. f. gefallen, bleibt gänzlich unserer Muthmaßung überlassen.

Entdeckt wird die thypische Bedeutung einer Stelle auf dreifache Weise:

a) Durch ausdrückliche Erklärung der Schrift, wie in den angeführten Fällen.

b) Nach dem von Paulus 1 Kor. 9, 9. 10 aufgestellten Grundsatz, daß eine solche anzunehmen sei, wo ein in der Heilsgeschichte berichtetes göttliches Reden oder Thun, für sich allein betrachtet, nicht genug teleologisches Moment hätte. Dieser Kanon ist es auch ohne Zweifel, der ihn bei der Gal. 4 gegebenen thypischen Erklärung der Geschichte von Isaak und Ismael leitet. (Sein „allegorisch“ ist augenscheinlich in der Bedeutung „thypisch“ zu fassen, da es ihm nicht einfällt, die Wirklichkeit der alttestamentlichen Geschichte irgendwie anzuzweifeln.) Auf die Frage: „Womit beweisest du, daß diese Geschichte noch eine weitere Bedeutung hat?“ würde er nach Analogie von 1 Kor. 9 antworten: „Welchen Zweck hätte Gott gehabt, dem Abraham die Austreibung seines leiblichen Sohnes anzubefehlen, wenn er nicht dabei etwas Höheres Vorbilden wollte?“

Dieses Princip ist entschieden rationell; nach dem zu Anfang Bemerkten sind wir jedoch nicht unbedingt verbunden, die Art, wie ein Apostel dasselbe im Einzelnen handhabt, für durchaus zutreffend zu halten.

c) Endlich wird es dem Scharfsinn des Lesers oder vielmehr dem *πνεῦμα σοφίας καὶ γνώσεως* überlassen, zwischen den in der Schrift besprochenen Personen und Dingen höherer und niederer Ordnung auch ohne ausdrückliche Erklärung noch weitere Parallelen aufzufinden.

3. Wir müssen volle Klarheit des unterscheidenden Bewußtseins selbstverständlich annehmen, wenn der Herr, wie z. B. Joh. 12, 32. 33 ganz unverkennbar doppelsinnig redet.

Die Berechtigung zu einer pneumatischen Auslegung des von den specifischen Organen Gottes Gesprochenen muß uns um so gewisser werden, wenn wir beachten, wie in der Schrift zuweilen diese Auslegungsmethode selbst auf Reden von Menschen, welche dem Reiche Gottes ganz entfremdet sind, angewendet und die Nachweisung gegeben wird, wie in ihren Worten eine ihrem eigenen Bewußtsein verborgen gebliebene Wahrheit enthalten war, wie Joh. 4, 17. 18. 11, 51. Unter die pneumatische Auslegung fällt auch die Parabel, die unter

Umständen, welche die Absicht, Höheres zu lehren, beweisen, erzählte Geschichte, während die alexandrinische oder swedenborgische Allegorese, die Spiritualisirung eines Stückes aus der Geschichte der organischen Entwicklung des Reiches Gottes, in der Bibel keinen Anhalt hat.

Welch unendlich fruchtbares Feld die biblische Theologie ist, wie sich in ihr der Gehorsam des Glaubens mit dem Geiste der Freiheit aufs Innigste verschwistern muß, möchten wir durch vorstehende Abhandlung aufs Neue ins Licht gesetzt haben. Wir fassen unsere Ansichten zusammen in folgenden Sätzen:

1. In der neuerdings ventilirten Frage, ob die Schrift Gottes Wort oder Gottes Wort in der Schrift sei, ist zu sagen, daß der letztere Ausdruck unverfänglich ist, wenn es wirklich ernstlich gemeint ist mit der Anerkennung, daß Gottes Wort, nicht etwa überhaupt nur „viel Schönes und Wahres“ in der Schrift enthalten sei. Ebenso kann man aber auch sagen, daß die Schrift substantiell Gottes Wort sei.

2. Die richtige Auslegungsmethode ist die grammatisch-logisch-pneumatische oder grammatisch-rational-ideale. Wird als weiteres Attribut der Auslegung „historisch“ verlangt, so sind wir damit einverstanden, daß eine Stelle aus Zusammenhang und Umständen, unter denen sie gesprochen wurde, Beleuchtung empfangen, protestiren aber gegen die Prokrustes-Methode mancher Ausleger, nach welcher eine biblische Stelle nicht mehr enthalten darf, als der Sprecher oder Verfasser mit klarem Bewußtsein erkannte, und dieser seinen Zeitgenossen kaum um einen Schritt voraus gewesen sein darf.

3. Bei dogmatischen Differenzen ist es verkehrt, wenn ein Theil dem andern lediglich mit einem Schriftbuchstaben entgegentritt, sondern gegenüber einer durch unrichtige dogmatische (philosophische) Voraussetzungen beeinflussten Exegese ist vor Allem auf Beseitigung dieser Voraussetzungen hinzuwirken.

4. Die biblische Denk- und Schlußlehre als Mittelglied zwischen der außerbiblischen Speculation und der biblischen Gnosis sollte mehr, als bisher geschehen, beachtet werden.

5. Es ist zwar nicht unwichtig, bei jeder einzelnen Stelle sich zu vergegenwärtigen, was der Verfasser dabei gedacht oder geahnt haben mag, wichtiger aber ist für uns die Frage, welche zur Ehre Gottes dienenden Gedanken sie in uns zu erwecken geeignet ist; was aber zur Ehre Gottes dient, ist freilich nicht willkürlich oder gar jesuitisch, sondern nach den klaren Zeugnissen der Schrift zu bestimmen.

# Die Bedeutung der äußeren und inneren Offenbarung für die Erkenntniß von Gott.

Von

Pic. Dr. Dörner,

Repetenten am theologischen Stifte zu Göttingen.

Manchem wird eine Abhandlung über einen solchen Gegenstand überflüssig erscheinen. „Gott wohnt in einem Lichte, da Niemand zu kommen kann“, dieses Wort hält man solchem Unternehmen entgegen und ermahnt zu einem demüthigen Bekennen der Ohnmacht unseres Denkens, welches durch den Glanz des göttlichen Lichtes nur geblendet werde, ohne in diesem unendlichen Strahlenmeer bestimmt unterscheidbare Punkte herauszufinden. Allein stelle man selbst den Satz an die Spitze, daß das Nichtwissen der Anfang alles Wissens sei, so muß man doch wenigstens wissen, warum man nicht wissen kann. Und wenn man bei all jenem Bekennen des Nichtwissens von Gott doch wieder die Bestreitung des Pantheismus für nothwendig erachtet, der doch nur eine bestimmte Vorstellung von Gott als die richtige anerkennt; wenn man fürchtet, daß der Pantheismus der Kirche gefährlich werden könne: was hat man denn für Waffen, um ihn zu überwinden? Wenn man uns nur versichert, jene Lehre sei nicht christlich, und es nicht beweisen kann, so ist das Unchristliche darin nicht überwunden. Wenn man nicht das Unwahre jener Vorstellungen aufweist, die man bekämpft, so hat man jene Richtungen nicht beseitigt. Und kann man nichts Anderes an die Stelle setzen, so ist man noch ärmer als zuvor. Man redet von einem persönlichen Gott; aber es gilt doch, zu verstehen, was man damit meine. Man muß doch irgendwie eine klare Vorstellung mit jenem Worte verbinden, man muß doch irgendwie zeigen, daß die Vorstellung von einem persönlichen Gott wahrer sei als die pantheistische, die man verwirft. Warum nimmt man sie sonst an? Bei aller Anerkennung der Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens muß man doch wissen, was man meint, wenn man von einem persönlichen Gott redet. Oder soll die Theologie in dieser Beziehung



ohnmächtig sein? Soll sie dem Pantheismus, was Klarheit des Denkens angeht, das Feld räumen?

Oder hat etwa die Religion als solche kein Interesse an diesen Fragen? Ist es für sie gleichgültig, ob Gott erkannt werden könne? Ist es dem Religiösen gleich, ob Gott ihn liebt oder nicht? Und kann er wissen, daß Gott ihn liebt, wenn er nicht inne wird, daß Gottes Wesen sei zu lieben? Soll Liebe nur eine Beziehung Gottes zu uns sein? Dann fragt sich: Ist diese Beziehung durch uns gemacht oder durch Gott? Ist es bei der Befehrung nur ein Proceß in uns, wenn wir Frieden mit Gott empfinden, den wir vorher nicht hatten? Oder ist Gott es, der jetzt erst dem Einzelnen sich mittheilt, nachdem er sich befehrt hat? Man erörtere diese Fragen, ohne sich um die Frage nach der Erkenntniß Gottes zu kümmern! Und umgekehrt, wenn wir Gott lieben, ist es uns denn nicht um die Erkenntniß Gottes zu thun? Was man liebt, will man erkennen, daß man es mehr lieben könne, und eine Liebe ohne Erkenntniß verdient nicht den Namen der Liebe: denn sie ist blind. So bekenne man denn, daß es für die Religion und für den wahrhaft Religiösen nicht gleichgültig ist, ob er Gott erkenne oder nicht, und verhänge nicht mit menschlichem Schleier, was Gott uns offenbart, indem er sich uns mittheilt!

Aber nicht nur für die Theologie, auch für die Religionsphilosophie ist die Frage von der größten Wichtigkeit, ob Gott erkannt werden könne oder nicht.

Jede Religion bekommt ihren eigenthümlichen Charakter durch die Vorstellung von Gott, welche in ihr für die richtige erklärt wird. Denn so falsch es wäre, anzunehmen, daß die Religion es bloß mit der Vorstellung von Gott zu thun habe, so ist doch in ihr das Verhältniß zu Gott das Maßgebende und dieses eben gestaltet sich je nach den verschiedenen Vorstellungen von Gott in den verschiedenen Religionen verschieden. Wir können zwar keinen bestimmten Factor der Seele von der Religion ausschließen. Das Erkenntnißvermögen, der Wille, das Gefühl können auf Gott gerichtet sein. Allein damit ist doch der Satz keineswegs ausgeschlossen, daß bei einer jeden Religion eine bestimmte Vorstellung von Gott gegeben ist, durch welche das ganze religiöse Leben der Angehörigen dieser bestimmten Religion, der Cultus, die Lehren, selbst die, welche zunächst nicht direct auf Gott sich beziehen, wenn sie anders überhaupt noch religiöse sein sollen, bestimmt sind. Macht es sich die Religionsphilosophie zur Aufgabe, eine Religion zu begreifen, so wird ihr das zunächst nur so mög-

lich sein, daß sie sich bestrebt zu erkennen, welche Vorstellung von Gott in ihrem Cultus, in ihren Einrichtungen, in ihren Lehren sich geltend mache. Will man eine Religion begreifen, so muß man wissen, mit welchem Gott der dieser Religion Angehörige verkehre. Denn in der Religion ist Gott der Mittelpunkt. Man wird demgemäß sich über die in einer Religion herrschende Vorstellung von Gott unterrichten, indem man die Lehre, oder falls eine Religion keine ausgeprägte Lehre haben sollte, die Aussagen über Gott, die sich in dieser Religion finden, einer näheren Betrachtung unterwirft, ohne deshalb die Betrachtung des Lebens und Cultus jener Religion aus dem Auge zu lassen, durch die sich jene Lehre bestätigen und die Anschauung von der Gottesvorstellung in einer bestimmten Religion sich vervollständigen wird.

Wenn nun die Religionsphilosophie auch die möglichst engen Grenzen sich setzen wollte, nur empirisch vergleichende Religionswissenschaft zu sein, so bedarf sie doch auch für diesen Zweck einen Maßstab. Dieser kann aber kein anderer sein als die Vorstellung von Gott, welche sie für die richtige hält. Und sollte die Philosophie behaupten, daß keine Vorstellung von Gott die richtige sei, die wir uns bilden können, d. h. daß wir von Gottes Wesen Nichts wissen können und daß auch die Beziehungen Gottes zu uns in ihrer Bestimmtheit in keiner Weise ein bestimmtes objectives Verhalten Gottes zur Grundlage haben, woraus sich als Urtheil ergäbe, daß die bestimmten religiösen Vorstellungen von Gott keinen objectiven Werth haben: so würde eben dieser Satz erst als das Resultat gründlicher Untersuchungen anerkannt werden können, welche die Unmöglichkeit einer Gotteserkenntniß darthäten. Wenn nun aber eine bestimmte Lehre von Gott von der Religionsphilosophie aufgestellt und als Maßstab zur Beurtheilung der einzelnen Religionen angesehen würde, so würde es ebenfalls von Wichtigkeit sein, zuerst bewiesen zu haben, daß und auf welche Weise Gott erkannt werden könne, wie in dem andern Falle zu beweisen wäre, daß eine Gotteserkenntniß unmöglich sei. Für die Religionsphilosophie ist also die Frage, ob es eine Gotteserkenntniß geben könne, sei es, daß sie bejaht, sei es, daß sie verneint werde, ebenso bedeutend wie für die religiöse Wissenschaft. —

Unser Thema scheint ein begrenzteres. Indes werden wir, um die Bedeutung der Offenbarung für die Gotteserkenntniß zu würdigen, nicht umhin können, die Fundamente des Wissens von Gott zu erforschen, ebenso sehr diejenigen, welche die Philosophie für sich in Anspruch nehmen kann, als die, welche die religiöse Wissenschaft nicht

nur in der äußeren, sondern ganz ebenso in der inneren Offenbarung aufzuweisen vermag.

Wir werden daher folgenden Gang in unserer Untersuchung nehmen. Zunächst werden wir bei dem Wissen von Gottes Existenz stehen bleibend sehen, ob es ein Wissen von Gottes Sein für die Philosophie geben kann, wenn sie auf die ihr zu Gebote stehenden Erkenntnisquellen sich beschränkt, d. h. auf die subjective Vernunft und ihre Ideen. Wir werden dann die Quellen, aus welchen die Religion ihr Wissen von Gottes Sein nimmt, untersuchen und dann beide Quellen für die Erkenntniß von Gottes Existenz zu einander in Beziehung setzen. Erst wenn die Fundamente für das Wissen von Gottes Sein erforscht sind und die Bedeutung der Offenbarung für dieses Wissen erkannt ist, können wir dazu übergehen, das bestimmte Erkennen des göttlichen Wesens in das Auge zu fassen. —

Wenn man der Philosophie ein Wissen von Gott zuschreiben will, so kann man dabei nur auf die angeborene Gottesidee zurückgehen. Diese, kann man sagen, liegt von Anfang an in uns, wenn auch zunächst unbewußt. Allein wir kommen durch unsere eigene Entwicklung zum Bewußtsein derselben und ihre Nothwendigkeit leuchtet uns von selbst ein; einer besonderen Offenbarung Gottes bedürfen wir nicht, um ein Wissen von ihm zu haben. Allein falls man annehmen wollte, diese Gottesidee genüge, um uns von Gottes Sein zu überzeugen, so würde sich dieser Meinung folgende Schwierigkeit in den Weg stellen: man würde stets im Unklaren darüber bleiben, ob Gott nur eine Idee ist, oder ob ihm auch Realität zukommen kann. Denn man würde nie darüber hinauskommen, daß er von uns gedacht ist. Würde man sich aber mit diesem Wissen von Gott begnügen, so würde dann Gott als das Product unserer Gedanken erscheinen. Denn es würde jedes Merkmal fehlen, durch das gezeigt werden könnte, daß Gott nicht nur in unserer Idee vorhanden sei. Wenn man auch selbst erweisen würde, Gott müsse als seiend, ja sogar als vor allem Denken seiend, als unvordenkliches Sein gedacht werden, so bliebe doch auch dieses unvordenkliche Sein immer ein gedachtes Sein und immer würde es als ein von der Vernunft producirtes erscheinen. Gott erscheint da immer als das Product unserer Gedanken. Das ist aber eine Ansicht, die nicht festgehalten werden kann. Denn die so productive Vernunft, die rein aus sich den Gedanken des Absoluten spinnt, muß selbst absolut sein. Wie sollte sie sonst auf den Gedanken des Absoluten rein aus sich kommen? Wenn

Kant in der Kritik der reinen Vernunft geltend machen will, daß die Idee Gottes lediglich regulative Bedeutung habe <sup>1)</sup>, über das Sein Gottes aber Nichts ausgesagt werden könne; wenn Kant von der Vernunft zeigt, daß sie nothwendig die Idee Gottes denken müsse, zugleich aber behauptet, daß man nicht wissen könne, ob Gott existire oder nicht: so blieb von diesem Standpunkte der theoretischen Vernunft aus Nichts übrig als die Consequenz, die Fichte zog, daß eine Vernunft, die solche Idee Gottes aus sich concipiren könne, selbst absolut sein müsse. Allein diese Ansicht führt in folgende Schwierigkeit. Unsere Endlichkeit ist eine nicht zu läugnende Thatsache, die eine Erklärung verlangen würde. Wollte man also unsere Vernunft für absolut erklären, so müßte man eine Selbstbeschränkung annehmen, wie denn auch Fichte diese Lehre aufgestellt hat <sup>2)</sup>. Allein was hätte eine solche Selbstbeschränkung der absoluten Vernunft für einen Sinn? Das Absolute muß doch wieder absolut werden; es kann nicht in der Beschränkung bleiben. So kommt es also darauf an, daß wir diese endliche Schranke möglichst entfernen, was ideell schon durch das Bewußtsein geschieht, daß die Vernunft sie sich selbst gesetzt habe, indem da unsere Endlichkeit als That unserer Vernunft betrachtet und durch diese Betrachtung schon die Vernunft sich wieder ihrer absoluten Würde bewußt wird. Aber welche Spielerei der Vernunft mit sich selbst! Die absolute ist nicht zufrieden, absolut zu sein, und die endliche strebt wieder nach der verlorenen Herrlichkeit der Absolutheit. Kann wirklich eine absolute Vernunft als der Grund eines solchen Widerspruches angesehen werden? Ein solches Handeln würde der absoluten Vernunft unwürdig sein! Die Gedankenlinie also ist unhaltbar, welche davon ausgeht, daß die Idee des Absoluten Product unserer Vernunft sein könne,

---

<sup>1)</sup> Vgl. Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl. S. 672 ff. 713 ff.

<sup>2)</sup> In der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (Ausgabe von 1798) geht Fichte von dem absoluten Ich aus, S. 42. 48. 54—59. 64. „Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechtthin ohne Ausnahme bestimmen solle“ (S. 66). Der Grundgedanke ist der, daß das Nicht-Ich, welches durch das Ich gesetzt ist, aufgehoben werden solle in unendlichem Proceß: das Ich setzt eine Welt theoretisch aus sich heraus, um praktisch in ihr thätig sein zu können, d. h. um seine durch diese Welt beschränkte Freiheit wieder zur Unbeschränktheit zu erheben. S. 75—84. 91—99. 127—153. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (gesammelte Werke, I. Bd. S. 98. 110. 218—227. 271—285. 289. 290). — Bestimmung des Menschen (Ausgabe von 1800), S. 199. 205—210. 269. 330. 334.



deren factische Endlichkeit kein Vernünftiger läugnen kann. Da nun die Vernunft nicht absolut ist, so kann sie auch aus sich die Idee des Absoluten nicht producirt haben. Man müßte also jedenfalls zu der Meinung übergehen, daß die Gottesidee in uns hineingelegt sei von einem höheren Wesen. Allein wenn man selbst annehmen wollte, daß uns die Gottesidee durch Offenbarung gegeben sei, daß Gott sich unserem Erkennen unmittelbar geoffenbart habe, so würde er doch immer nur in unserem Erkennen für uns sein und wir hätten trotz Allem kein Merkmal, durch welches wir das gedachte Sein Gottes von dem wirklichen Sein Gottes unterscheiden wollten. Denn Gott würde immer nur gedachter, in unserem Denken vorhandener sein, und wenn wir auch behaupteten, dieser Gedanke Gottes sei uns geoffenbart, so würden wir Gottes reale Existenz nicht erweisen können, weil er für uns doch nur in unserem Denken Existenz hätte. Schon die alten Gnostiker, besonders die Schule Valentin's, begingen den großen Irrthum, eine immanente Offenbarung durch innere Inspiration anzunehmen, die aber lediglich für das Erkennen gegeben sei. Markos sagt, die Erlösung bestehe in der *τελεία γνώσις*<sup>1)</sup>. Kein Wunder, wenn da bald die Offenbarung umschlug in die Construction des Inhaltes derselben durch das denkende Ich, wie wir einzelne Berichte über solche Secten haben. Der bloß dem Denken innerlich geoffenbarte Offenbarungsinhalt ist eben auch lediglich nur gedachter und so ist das objective Sein Gottes, das geoffenbart werden soll, und das bloß gedachte Sein in keiner Weise mehr zu unterscheiden. So hilft uns also auch die Annahme Nichts, daß die Gottesidee unserem Denken gegeben, unserem Denken irgendwie innerlich geoffenbart sei. Die Meinung, daß lediglich auf dem Wege des Erkennens die Existenz Gottes könne erkannt werden, ist nicht haltbar und die sogenannten Beweise für Gottes Existenz werden auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden müssen<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Thl. I, S. 354.

<sup>2)</sup> Schelling hat sehr wohl erkannt, daß man aus der Idee Gottes nicht seine Existenz ableiten könne. Er sagt u. A. (Philosophie der Offenbarung, Werke, III. Bd., 2. Abth., S. 159): „Ich kann also zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen; aber ich kann von dem Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden beweisen.“ Statt nun zuzugeben, daß man auf irgend welche Weise real von der Realität des Existirenden überzeugt werden müsse, bleibt er bei dem Be-

Alle diese Beweise führen uns lediglich zu einem Postulate der Vernunft. Wollten wir dieses Postulat schon für das reale Sein Gottes erklären, so würden wir wieder in den Fehler zurückfallen, gedachte Realität, d. h. den Begriff der Realität, und wirkliche Realität zu verwechseln. Die Gottesbeweise vermögen nicht die reale Existenz Gottes, wohl aber den Gedanken derselben als vernunftnothwendig, die Realität als Postulat der praktischen und theoretischen Vernunft zu erweisen und somit, wenn wir auf andere Weise von Gottes realer Existenz belehrt werden, diese Erfahrung als vernunftgemäße, ja von der Vernunft geforderte zu zeigen, aber sie sind nicht im Stande, die Realität selbst zu ersetzen. Wir haben hiermit ein Princip gefunden, welches von großer Wichtigkeit sein wird: Thatfachen, real Existirendes, das, weil es real existirt und Thatfache ist, nicht durch die Vernunft als existirend erwiesen werden kann, kann dennoch als Thatfache begriffen, ja als der Vernunft entsprechend und vernunftnothwendig erkannt werden. Umgekehrt aber können nie und nimmer die Thatfachen, das real Existirende, durch die bloße Erklärung derselben ersetzt werden, sondern sie bleiben als reale Thatfachen immer noch verschieden von ihrem Begriff.

Wenn wir also darauf verzichten müssen, lediglich aus unserem Denken die Gottesidee construiren zu wollen, und auch darauf, eine Offenbarung von Seiten Gottes lediglich in unserem Denken anzunehmen, wie kann dann Gottes Existenz überhaupt gewußt werden? Soll sie gewußt werden können, so bedürfen wir offenbar einer realen Berührung Gottes mit uns. Aber wie ist diese Berührung, die wir Offenbarung nennen können, zu denken? Da fragt sich nun zuerst: Ist es eine äußere oder eine innere Offenbarung, durch die wir zunächst von seinem Sein unterrichtet sind? Der Annahme, daß durch eine äußere Offenbarung uns das Wissen von Gottes Sein gegeben sei, steht entgegen, daß jede äußere Offenbarung an die Materie in

griff des vor allem Denken Existirenden stehen und erklärt dieses Postulat der Vernunft für das Existirende selbst. Soll dieses Sein wirklich vor unserem Denken existiren, so können wir auch durch den Begriff von ihm seine Existenz noch nicht feststellen. Schelling hat also den Begriff des unvordenklichen Seins, der lediglich Postulat der Vernunft ist und die Grenze unseres Denkens bezeichnet, mit dem unvordenklichen Sein selbst verwechselt, von dessen Existenz wir durch den Begriff des unvordenklichen Seins noch keine Kunde haben.

irgend welcher Weise gebunden würde und deshalb auch entweder in irgend welcher Weise als aus der Materie nach ihren Gesetzen hervorgehend könnte angesehen werden oder im allerbesten Falle doch als durch die Formen der Materie beschränkt erschiene, so daß das Göttliche als Absolutes in dieser Offenbarung nicht mit Nothwendigkeit für den, der nicht vorher schon an Gott glaubt, erhellte. Denn wenn man auch zugeben muß, daß in der Natur, d. h. in der materiellen Welt, eine Offenbarung Gottes gegeben ist, was zu läugnen dualistisch wäre, ja daß auch bestimmte Offenbarungen Gottes durch die materielle Welt vermittelt an uns herantreten können, da die Materie Geistiges zu vermitteln vermag, so wird es doch dabei bleiben, daß eine Erkenntniß der Existenz Gottes durch sinnlich vermittelte Offenbarung nicht gegeben werden kann, sondern nur von dem, welcher Gottes Existenz anerkennt, auch die sinnliche Welt als göttliche Offenbarung anerkannt werden kann.

Kann nun aber ein Wissen von Gottes Existenz nicht durch äußere Offenbarung gegeben sein und auch nicht aus der menschlichen Vernunft stammen oder durch Offenbarung Gottes an das Denken gewonnen werden, so kann nur eine solche innere Offenbarung angenommen werden, die sich durch bestimmte Merkmale als eine von dem real existirenden absoluten Wesen unmittelbar und ohne äußere Vermittelung gegebene erweist. Diese innere Offenbarung, durch welche die Existenz Gottes unmittelbar feststeht, ist nach Schleiermacher in dem Gefühl gegeben. Denn in ihm berührt sich unmittelbar der unendliche Geist mit dem endlichen. Schleiermacher hat dafür den Grund, daß das Gefühl allein über alle Gegensätze erhaben sei und deshalb das absolute gegensatzlose Wesen in ihm sein könne. Die Erkenntniß ist in der Welt der Gegensätze, darum kann Gott in keiner Weise erkannt werden <sup>1)</sup>. Er muß nur von dem Erkennen, sofern er die Voraussetzung für die Einheit von Real und Ideal, also für alles Erkennen der Möglichkeitsgrund ist, vorausgesetzt werden. Nicht anders ist es auch mit der Welt des Willens; auch hier ist der Gegensatz von relativer Freiheit und relativer Abhängigkeit, in dem wir uns befinden, und deshalb ist es völlig unmöglich, unsern Willen auf Gott zu richten. Es ist kein Vermögen der Seele über den Gegensatz erhaben als das Abhängigkeitsgefühl, weil in den übrigen immer der Gegensatz von Subject und Object hervortritt <sup>2)</sup>. Also kann auch

<sup>1)</sup> Dialektik, herausgegeben von Jonas, S. 151 ff.

<sup>2)</sup> Dogmatik, 5. Ausgabe, I, S. 24 ff.

kein anderes Vermögen zu Gott unmittelbar in Beziehung stehen. „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen; da ist sie unmittelbares Bewußtsein ursprünglich“ <sup>1)</sup>).

Diese Anschauung stimmt vollkommen mit der Ueberzeugung, daß Gott die gegensatzlose Einheit aller Gegensätze sein müsse; dann kann natürlich Gott nur in dem Gefühl sein, in welchem die höchsten Gegensätze von Real und Ideal zur Einheit aufgehoben sind. So hätten wir allerdings ein Sein Gottes im Gefühl. Allein da fragt sich, wie überhaupt noch von Bewußtsein die Rede sein könne, wenn in dem Gefühl gegensatzlose Einheit der höchsten Gegensätze ist. Vollends aber wird unbegreiflich, wie dieses Gottesgefühl Abhängigkeitsbewußtsein genannt werden kann. Denn dann würde ja in dasselbe der Gegensatz von einem Abhängigen und einem Wesen, von dem man abhängt, hineingetragen, also doch wieder der Gegensatz von einem setzenden unendlichen Subject und einem endlichen Object, das man selbst ist und als das man sich fühlt, indem man sich als von dem setzenden Unendlichen gesetztes Endliches weiß. Da aber im Gefühl der Gegensatz des aus sich Herausgehens und in sich Hereinnehmens, des Empfangens und Gebens, des Setzens und Gesehtwerdens aufhören soll, so kann das Gefühl, wenn man es, wie Schleiermacher es bestimmt, an und für sich betrachtet, nicht als Abhängigkeitsgefühl angesehen und nicht als das Getroffensein von dem Unendlichen bezeichnet werden. So würde aber auch der Mensch nicht im Stande sein, indem er Gott fühlt, sich als den ihn Fühlenden von Gott als dem Gefühlten zu unterscheiden, sondern in dem Gefühl würde an und für sich Gott und Mensch eins sein, weil in ihm der Gegensatz von Subject und Object aufhören würde, als der Gegensatz des Thätigen und Leidenden <sup>2)</sup>. Schleiermacher will deshalb auch gar nicht, daß man es an und für sich betrachte, sondern immer soll das an und für sich stets gleiche Gottesgefühl mit dieser oder jener Bestimmtheit des Selbstbewußtseins verbunden sein. „Wollen wir das Bewußtsein Gottes isoliren, so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je

<sup>1)</sup> Dialektik, S. 152. Vorlesung 1818.

<sup>2)</sup> Vgl. Dialektik, S. 159. Vorles. 1818, wo Schleiermacher ausdrücklich sagt, daß auch der Begriff der höchsten Kraft oder Causalität auf Gott keine Anwendung finde.



lebendiger ein Anderes dabei ist" <sup>1)</sup>. Schleiermacher's Meinung scheint die zu sein, daß durch seine Verbindung mit dem Selbstbewußtsein das Gefühl zum Abhängigkeitsgefühl gestempelt werde, indem durch diese Verbindung das Subject sich zugleich endlich zu sein und doch das Gefühl des Absoluten in sich zu tragen bewußt wird. Allein mit diesem Auskunftsmittel sind wir keineswegs über alle Schwierigkeiten hinweg. Man wird ja zwar nicht läugnen können, daß das Gefühl in dem Subject immer mit dem endlichen Bewußtsein zusammen sein wird. Allein da in ihm der Gegensatz von Real und Ideal aufgehoben ist, so wird es immer im Gegensatz stehen zu dem endlichen Bewußtsein, in welchem die Gegensätze nicht aufgehoben sind. Schleiermacher zeigt nun gar nicht, wie es möglich sei, daß dieses gegensatzlose Gefühl sich mit dem endlichen Bewußtsein verbinde. Statt dessen tritt in das Gefühl selbst auf einmal ein gegensätzliches Bewußtsein, das Bewußtsein, von dem Unendlichen getroffen zu sein. Man fühlt sich im Gegensatz zu etwas außer dem Ich Existirenden, von dem man abhängt. Es ist also nach Schleiermacher zwar das Gefühl ursprünglich als Sitz der Religion anerkannt, weil in ihm Gott wirklich vorhanden sei, und zwar als Einheit des Gegensatzes von Real und Ideal; nun aber ist dadurch, daß dies Gefühl als Abhängigkeitsbewußtsein beschrieben wird, auf einmal der Gegensatz von einem außer dem Subject Existirenden und dem subjectiven Bewußtsein in das Gefühl hineingetragen. So ist also Gott in Wahrheit nicht in dem Gefühl, weil er die Einheit aller Gegensätze ist. Man kann höchstens sagen, daß Gottes Wirkung in dem Gefühl ist, indem in demselben der Mensch sich getroffen fühlt, was auf eine Causalität Gottes zurückschließen läßt. Wollte Schleiermacher ein Sein Gottes im Gefühle zugeben, so mußte er damit auch das endliche, gegensätzliche Bewußtsein aufheben, da er einmal Gott als die gegensatzlose Einheit betrachtet. Will er Letzteres aber nicht thun, so muß auch das Gefühl aufhören, das Organ zu sein, durch das Gott rein empfunden werden kann, denn es wird selbst in den Gegensatz hereingezogen. Schleiermacher sagt deshalb auch selbst <sup>2)</sup>: „Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein: nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensätze ist man sich der Einheit bewußt.“ Allein wenn man mit dem Gefühle schließlich auch in dem Gegensatz von Subject und Object stecken bleibt, so

<sup>1)</sup> Dialektik, S. 153. — <sup>2)</sup> Dialektik, S. 152. Dogmatik, I, S. 26.

kann Gott so wenig in dem Gefühl „als die vollzogene Einheit des Idealen und Realen“ sein, als er durch das Denken nach Schleiermacher erkannt werden kann, weil in dem Denken immer der Gegensatz von Begriff und Gegenstand vorhanden ist.

Schleiermacher nimmt also zuerst das Gefühl als den Sitz der Religion an, weil in ihm die Einheit von Real und Ideal gegeben sei. Wenn man nun dieses Gefühl an und für sich isolirt betrachtet, so scheint es nicht möglich, aus diesem Gefühl selbst zu entscheiden, ob Gott nur in dem Gefühl sei oder ob er auch außerhalb des Gefühles, außerhalb des Subjectes an sich existire. Wollten wir das Verlangen stellen, Gott müsse als an sich real außer uns existirend unmittelbar in dem Gefühle gewußt werden, so würde Schleiermacher consequentermaßen antworten müssen: Es ist einseitig, Gott reale Existenz zuzuschreiben; er steht über dem Gegensatz von Real und Ideal, er ist ja eben gegensatzlose Einheit von Real und Ideal und eben darum ist er im Gefühle, wo diese Einheit gegeben ist<sup>1)</sup>. Sehen wir hier davon ab, ob diese Bestimmung Gottes richtig ist: jedenfalls soll Gott doch nach Schleiermacher im Gefühle sein. Entweder müßte man nun das Gefühl als ein Vermögen betrachten, das über dem Gegensatz von Subject und Object steht und so diese Einheit von Real und Ideal darstellt, — das aber ist unmöglich, das Gefühl von dem fühlenden Subjecte zu trennen — oder Gott ist in dem Gefühle des Subjectes, ist also in dem Gefühle als von dem Subjecte gefühlter Gott. Müssen wir aber das anerkennen, dann muß doch der von dem Subject gefühlte Gott und der außerhalb des Gefühles real und objectiv existirende Gott unterschieden werden. Allein wenn wir das Gefühl an sich betrachten, wie Schleiermacher es als die Einheit von Real und Ideal bestimmt, so müssen wir sagen: Gerade so, wie man den Unterschied zwischen dem gedachten Object und dem existirenden Object verkannte oder ihn verwischen zu müssen meinte, so hat Schleiermacher das Gefühl noch nicht so bestimmt, daß das fühlende Subject sich von Gott in dem Gefühle selbst unterscheidet und in Folge davon auch sich des Unterschiedes zwischen dem von ihm gefühlten Gott und dem objectiv außerhalb des Gefühls und

<sup>1)</sup> Vgl. Dialektik, §. 216, S. 154 ff. S. 158: „Gottes Sein an sich kann uns nicht gegeben sein: denn es giebt in ihm keinen Begriff als in der Identität mit dem Gegenstande. Wir haben also nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott find, d. h. ihn in uns haben.“

unabhängig von demselben existirenden Gott bewußt würde. Schleiermacher hat den Standpunkt nicht principiell überschritten, der von Seiten des Gefühles dem oben bezeichneten Standpunkt von Seiten des Erkennens entspricht, daß der im fühlenden Subjecte vorhandene Gott nicht von dem außerhalb des Subjectes objectiv existirenden Gotte von dem fühlenden Subjecte selbst unterschieden wird. Auf diese Weise aber droht das Gefühl absolut zu werden, weil dann das fühlende Subject als der letzte Grund für dieses Gefühl des Absoluten angesehen werden könnte. Da ist auf Seiten des Gefühles jene Fichte'sche Denklinie nicht überwunden. So erscheint es, wenn wir das Gefühl isolirt betrachten, wie es von Schleiermacher an sich bestimmt wird. Freilich würde Schleiermacher nun entgegnen können: daß das fühlende Subject sich nicht für absolut halte, ist dadurch gesichert, daß eben so sehr, wie Gott in dem Gefühl ist, er auch in den Dingen ist <sup>1)</sup>. Also kann es uns nie einfallen, uns für absolut zu erklären. Daran hindert uns das Weltbewußtsein, das immer mit dem Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein verbunden ist. Allein wenn wir das Gefühl an sich betrachten, so fragt sich eben: wie kann denn dieses sich mit dem endlichen Bewußtsein verbinden, da es über allen Gegensätzen steht? Wie kann dieses Gefühl in das Bewußtsein treten, in dem Ich vorhanden sein, wie er es doch will <sup>2)</sup>, wenn ein Bewußtsein ohne Gegensatz unmöglich ist, weshalb er auch Gott kein absolutes bewußtes Ich zuschreiben will? <sup>3)</sup> Das Gefühl soll ja doch über den Gegensätzen stehen. Soll das Gefühl noch einem endlichen Bewußtsein angehören, so muß es anders bestimmt werden. Schleiermacher hat die Gefahr, von Seiten des Gefühles in die Fichte'sche Denklinie zu gerathen, nicht durch seine Bestimmung des Gefühls an sich, sondern nur dadurch überwunden, daß er das Gefühl nie von dem übrigen Bewußtsein isolirt wissen will. Allein er hat nicht gezeigt, wie es möglich sei, das Gefühl, das nach ihm Einheit des Gegensatzes von Real und Ideal ist, mit dem übrigen gegensätzlichen Bewußtsein zu verbinden.

Mit der Bestimmung des Gefühles bei Schleiermacher hängt es nun auch zusammen, daß die Welt des Wissens von der Religion isolirt wird. Das Gefühl wird als Indifferenz von Denken und Wollen bezeichnet; es ist gleichsam der Nullpunkt für beide Vermögen. Allein da taucht dann die Frage auf: Wie geht denn diese Indifferenz aus

<sup>1)</sup> Dialektik, §. 216. — <sup>2)</sup> Dogmatik, I, S. 26 ff. — <sup>3)</sup> Dialektik, §. 216, 8. S. 158.

sich selbst heraus? Wie geht es denn zu, daß diese Indifferenz, wie Schleiermacher selbst immer wieder will, in Denken und Wollen übergeht? Man sieht keine Verbindung zwischen Denken und Wollen, die etwa dieses indifferente Gefühl erwecken könnte, und wird unwillkürlich an Schelling's Wort in der Freiheitslehre erinnert, daß aus einer völligen Indifferenz nur zwei unvermittelte Gegensätze entspringen können, nur ein Dualismus entstehen kann. Hätte Schleiermacher gezeigt, wie aus dieser Indifferenz des Gefühls je ein Uebergang gemacht werden könne zu Denken oder Wollen, so würde er die Religion weit mehr mit den übrigen Vermögen des Subjects in Beziehung haben setzen können. Hier liegt auf psychologischer Seite der letzte Grund für die oft getadelte Ansicht Schleiermacher's, daß man lediglich über den Inhalt des bestimmten religiösen Gefühles reflectiren könne, nicht aber weiter mit der übrigen Welt der Erkenntniß die religiöse, durch Reflexion gewonnene Erkenntniß in Beziehung zu setzen habe. Wenn wir nämlich hier im Wesentlichen bei der psychologischen Betrachtung stehen bleiben, so ergiebt sich dies: das Gefühl ist Indifferenz von Erkennen und Wollen und kann eben deshalb auch nicht vom Erkennen erfaßt werden, weil es Indifferenz ist. Somit kann der eigentliche Inhalt des Gefühles, Gott, auch nicht erkannt werden. Denn Gott ist ja eben deshalb in dem Gefühl, weil er selbst Indifferenz von Real und Ideal ist. Die religiöse Erkenntniß kann also eigentlich sich nur richten auf die Zustände des Bewußtseins, mit welchen das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl verbunden ist, hat also gar keine objective Bedeutung, sofern sie etwa Gott näher bestimmen wollte, sondern in Wahrheit sind diese Aussagen weiter Nichts als Aussagen über den mit dem Gottesgefühl verbundenen Zustand des Bewußtseins. Das religiöse Bewußtsein vermag nur die Zustände des bestimmten Bewußtseins näher zu beschreiben, kann aber nicht den eigenthümlichen Inhalt des Gefühles, Gott, erkennen und kann eben deshalb auch nicht, sofern es Gott näher bestimmen will als den Allmächtigen oder den Gerechten 2c., mit einem andern Erkennen verglichen werden und in Beziehung zu ihm treten, weil das andere Erkennen die objective Wahrheit, wie sie an sich ist, umfaßt, hier aber lediglich Gott, wie er dem Religiösen vermöge des Zustandes seines Bewußtseins erscheint, beschrieben wird, eine Erscheinung, die, so weit sie bestimmt ist, nur auf dem subjectiven Zustande des Bewußtseins ruht und gar keinen objectiven Grund ihrer Bestimmtheit in Gott hat. Gott ist principiell von der Erkenntniß ausge-



schlossen, weil bei der Reflexion auf das religiöse Gefühl eigentlich nicht der Inhalt von diesem, Gott, sondern nur der mit dem Gottesgefühl verbundene Zustand des Subjectes Gegenstand der Erkenntniß werden kann. Denn das Gefühl entzieht sich allen Begriffen. Der letzte psychologische Grund für diesen Dualismus zwischen dem Erkennen und dem religiösen Gefühl, für die Unfähigkeit des Erkennens, das Gefühl zu erfassen, und für die daraus folgende lediglich subjective Art alles religiösen Erkennens, wodurch es von allem übrigen Erkennen getrennt ist, ist eben der, daß das Gefühl diese Indifferenz ist, welche der Erkenntniß völlig verschlossen sein muß, weil sie ja eben Indifferenz von Erkennen und Wollen ist.

Schleiermacher's Bestimmungen über das Gefühl sind also in zwei Punkten unzureichend. Es kommt darauf an, die Unterscheidung zwischen Gott und dem fühlenden Subject schon im Gefühl selbst vor sich gehen zu lassen und dann das Gefühl nicht unvermittelt über Wissen und Wollen stehen zu lassen, sondern den Uebergang von dem Gefühle zu dem Wissen und Wollen zu zeigen. Die Bestimmungen Schleiermacher's in diesen beiden Punkten haben den gemeinsamen Quell, daß nach ihm das Gefühl unmittelbare Einheit von Real und Ideal ist. Kann man nun nicht umhin, doch in diesem Gefühl auch den Gegensatz von Subject und Object bestehen zu lassen, wie wir gesehen haben, so kann man auch nicht mehr daran festhalten, daß Gott darum nicht erkannt werden könne, weil in dem Erkennen der Gegensatz von Begriff und Gegenstand, von Subjectivem und Objectivem, enthalten sei. Steht das Gefühl nicht über dem Gegensatz von Subject und Object, dann kann auch der Uebergang von demselben zum Erkennen und Wollen leichter hergestellt werden.

Doch daß wir nicht den Faden verlieren! Zunächst handelt es sich uns darum, zu zeigen, wie man Gottes als des real Existirenden inne werden könne. Müssen wir nun das Vermögen, durch welches dies möglich sein soll, auch in dem Gegensatz von Subject und Object verharren lassen, so müßte man überhaupt daran verzweifeln, Gottes inne zu werden als eines real außer uns Existirenden, wenn man ihn mit Schleiermacher als die gegensatzlose Einheit aller Gegensätze fassen wollte. Denn es ist kaum zu denken, wie die über allen Gegensätzen stehende gegensatzlose Einheit sich dem Subject, das doch immer im Gegensatz zum Object steht, in irgend einem Vermögen kundthun könnte. Und doch muß man gerade nach dieser Schleiermacher'schen Bestimmung Gottes erst recht verlangen, daß, wenn er

sich dem Subject kundgiebt, er sich ihm als ein von ihm Verschiedenes kundgebe, weil er ja als gegensatzlose Einheit aller Gegensätze im Gegensatz zu dem Gegensätzlichen, also auch zu dem Subject, steht. Aber Gott ist doch hier wieder so hoch bestimmt, daß als eines solchen das Subject seiner nie inne werden kann, ohne aufzuhören, Subject zu sein und selbst in diese Gegensatzlosigkeit, in diese Indifferenz überzugehen. Man müßte also entweder versuchen, ein Vermögen anzunehmen, in welchem das Subject über sich selbst hinaus geht, aus sich gleichsam heraustritt, um dieser Indifferenz inne werden zu können, — ein Versuch, bei dem das Gefühl dann aber nicht mehr von Gott unterschieden werden könnte, es also absolut zu werden drohte, was um unserer Endlichkeit willen unmöglich ist — oder, da dies nicht angeht, müßte man daran verzweifeln, Gottes je inne zu werden. Er ist dann eben nur in einem Lichte, da Niemand zukommen kann. Wollen wir also daran festhalten, daß wir Gott als real außer uns existirenden erfahren können, so kann auch Gott nicht als die absolut gegensatzlose Einheit aller Gegensätze oder als die absolute Indifferenz gesagt werden. Daß man aber Gottes als real existirenden irgendwie müsse inne werden können, haben wir oben als Postulat der Vernunft erkannt.

Schleiermacher's Versuch kann also noch nicht vollständig genügen, wenn er zu zeigen sucht, daß wir in dem Gefühl, wie er es bestimmt, Gottes inne werden.

Sollen wir Gott als den real außer uns existirenden erfahren können, so muß in dem Geiste ein receptives Organ sein, das die göttlichen Einwirkungen aufnimmt. Dieses Organ, für sich betrachtet, darf nicht in bewußtloses Brüten übergehen, sondern es muß die Fähigkeit haben, sich dem Unendlichen gegenüberzustellen und doch zugleich dasselbe in sich aufzunehmen. Dieses Organ muß so beschaffen sein, daß in ihm Gott sich als realen kundgeben kann, daß eine reale Berührung Gottes mit dem Geiste in ihm möglich ist, und daß es doch zugleich sich von dem es afficirenden Wesen unterscheidet.

Der Geist, sofern er Geist ist, ist so angelegt, daß in ihm die Totalität seiner Vermögen gegeben ist. Das Wesen des Geistes ist, unmittelbar bewußt zu sein, und das geschieht auf die Weise, daß das Ich sich von sich selbst unterscheidet, und zwar ganz abgesehen von allem Aeußeren. Das Selbstbewußtsein wird nicht erst durch den Gegensatz des Weltbewußtseins ermöglicht, sondern höchstens durch die Anregungen von Seiten der Welt aus der Potenz zu actuellem Selbstbewußtsein

entwickelt. Vielmehr kann das Ich nur dann von allem Andern sich unterscheiden, wenn es sich von sich selbst zu unterscheiden vermag. Indem nun das Ich sich von sich selbst in seinem unmittelbaren Bewußtsein unterscheidet, stellt es sich als Object sich gegenüber, stellt sich gleichsam aus sich heraus, und bewegt sich so aus sich heraus, womit keimweise ein Wollen gegeben ist. Denn in dem Wollen ist die Richtung des Subjects auf ein Object, das es als außer sich seiendes erstrebt. Dann aber erfährt das Subject doch wieder das Object als sich selbst und wird unmittelbar inne, daß es selbst das Object sei, und nimmt so das Object wieder in sich herein, eignet es sich wieder an, und damit ist keimweise ein Erkennen gegeben, denn dieses besteht darin, daß das Subject etwas in sich hereinnimmt und sich aneignet. So ist also der Geist als unmittelbar bewußter die Totalität, in welcher die Vermögen des Wollens und Erkennens keimweise gegeben und zur Einheit verbunden sind. Nun bleibt es aber nicht bei dem Erkennen und Wollen unter dieser keimweisen Form, vielmehr geht der Geist in beide Vermögen vollkommen ein. Da könnte es aber scheinen, weil die Einheit beider das Selbstbewußtsein ermöglicht, daß, wenn der Geist einseitig in das eine oder das andere Vermögen eintritt, Denken und Wollen bewußtlos vor sich gehen. Allein hier kommt nun in Betracht, daß der Geist das Vermögen hat, sich über sich selbst zu stellen. Er kann sich wissen als wollenden, mit Bewußtsein wollen, und das geschieht so, daß er sich als Object sich gegenüberstellt, welches aus sich herausgeht und sich als solches Object zugleich wieder in sich hereinnimmt, inne wird, daß er das Object sei, das aus sich herausgehe. Auf diese Weise weiß er sich als wollenden und will mit Bewußtsein. Ebenso ist es beim Denken. In dem Denken nimmt er ein Object in sich herein, aber er weiß zugleich, daß er ein Object in sich hereinnimmt. Er stellt sich als solchen gegenüber, der ein Object in sich hereinnimmt, und nimmt dann sich selbst wieder als solchen in sich herein, d. h. wird inne, daß er selbst es sei, der ein Object in sich hereinnimmt; er weiß sich als denkenden und denkt mit Bewußtsein. So ist das Bewußtsein, die Totalität des Ich, im Denken und Wollen, d. h. in den einseitigen Functionen des Ich das stets diese Functionen begleitende. Nun ist aber auch denkbar, daß das Bewußtsein nicht nur über den einseitigen Functionen stehe, sondern daß vielmehr, auch wenn der Geist nicht in einer einseitigen Function begriffen ist, sondern unmittelbar in sich ist, das Bewußtsein über ihm stehen kann und er sich nun als unmittel-

bar bewußten weiß. Der Geist stellt sich dann als solchen sich gegenüber, der sich zugleich sich gegenüberstellt und sich in sich hereinnimmt als solchen, bei dem jene einseitigen Functionen im Gleichgewicht sind, d. h. als solchen, der unmittelbar bewußt ist, und er nimmt sich dann als solchen, der unmittelbar bewußt ist, wieder in sich herein, wird inne, daß er selbst es sei, der unmittelbar bewußt sei. So weiß er sich als unmittelbar bewußten, ist in sich, ist als Totalität in seiner Totalität.

Schleiermacher meinte, daß der Geist auf der Stufe des unmittelbaren Bewußtseins sich nicht gegenständlich sein könne. Indes ist das Wesentliche in diesem Bewußtsein, daß in seinem Ausschicherausgehen und Insichhereinnehen der Geist derselbe sei, daß seine subjective und objective Existenzweise nicht aufgehoben, sondern in unmittelbarer Einheit, in der Totalität gegeben sei und daß er nicht nur in dieser Einheit sei, Subject=Object sei, sondern sich in derselben als Subject-Object wisse. Ist der Geist in seiner Totalität, die wir Gemüth nennen wollen, in sich, so kann er in dieser Totalität auch nur sich fühlen und alles Andere nur dadurch fühlen, daß er durch dasselbe in seinem Gemüthe berührt ist. Und wenn er sich afficirt fühlt, so kann diese Affection des Gemüthes nicht von ihm selbst herrühren. Denn sollte er sich afficirt haben, so müßte er zugleich der afficirende und afficirte sein. Er müßte, wenn er sich afficirte, sein Wollen auf sich richten, d. h. in einseitiger Function sein, und doch in demselben Momente sich fühlen, d. h. nicht in einseitiger Function, sondern in der Totalität sein. Das ist unmöglich. Man fühlt sich eben nur dann, wenn man völlig zurückgezogen in sich ist. Fühlt sich also der Geist afficirt im Gemüthe, d. h. in seiner Totalität, so muß er von einem von ihm unabhängigen Wesen afficirt sein. Mit diesem Gefühle, afficirt zu sein, ist aber, da der Geist sich als afficirten weiß, d. h. sich gegenüberstellt und in sich hereinnimmt als afficirten, zugleich eine Thätigkeit gegenüber dem passiven Afficirtsein gegeben.

So erhellt einerseits, daß der Geist in sich sein kann, im Gemüthe, andererseits, daß der Geist als bewußter in seinem Denken und Wollen ist. Der Uebergang von dem Gemüthe zum Denken und Wollen ist leicht gegeben, weil der Geist als bewußter die Potenz von Beidem in sich hat und weil er zugleich über sich selbst steht und deshalb auch in den einseitigen Vermögen sich als Geist zu behaupten vermag, indem er bewußt aus sich herausgeht im Wollen und bewußt in sich hereinnimmt im Erkennen.



Wenn wir nun fragen, welches dieser drei Vermögen geeignet sei, der Realität eines Objectes inne zu werden, in welchem der Geist eines Wesens als außer ihm seienden, von ihm unterschiedenen und unabhängigen inne werden könne, so wird das weder im Wollen noch im Erkennen möglich sein. In dem Wollen geht zwar das Ich aus sich heraus, allein eben deshalb, weil es aus sich herausgeht, kann nicht entschieden werden, ob es sich auf ein Object bewegt, das von ihm unabhängig ist, oder auf ein Object, das es selbst sich gegenübergestellt hat. Fichte zwar war der Meinung, daß nur dadurch, daß der Wille sich auf ein Object richte, es als reales müsse angesehen werden. Allein wenn auch der Wille das Object als von dem Ich unterschiedenes erstrebt, weshalb eben in dem Wollen das Ich aus sich herausgeht, so kann damit doch nicht entschieden sein, ob dieses Object unabhängig von dem Ich existire oder nicht. Wollen ist gegeben, wenn das Subject nur sich aus sich herausbewegt auf ein Object, aber es ist damit durchaus nicht gesagt, daß das Object real sein müsse, weil es gewolltes sei. Nicht minder aber ist es mit dem Erkennen so, daß ein gedachtes Object keineswegs als solches von dem Ich objectiv unterschieden ist, weil sowohl ein reales Object als auch ein nur gedachtes Object gedacht werden kann, weil Alles, was in das Ich hereingenommen wird, dem Subject angeeignet ist, sofern es hereingenommen, d. h. gedacht, wird. Wenn also nicht das gedachte oder gewollte Object auf andere Weise als von dem Ich in seiner Existenz verschieden und unabhängig sich erweist, so kann bloß dadurch, daß es gewollt oder gedacht wird, in keiner Weise seine von dem Ich unabhängige Existenz erhehlen. Es bleibt also nur noch übrig, daß im Gemüthe das Ich so berührt werden könnte, daß es der Realität eines von ihm unabhängigen Wesens inne würde. Da der Geist nun im Gemüthe in seiner Totalität afficirt wird und sich zugleich bewußt ist, in seiner Totalität afficirt zu sein, so ist darin einerseits unmittelbar das Bewußtsein enthalten, nicht durch sich, sondern durch ein anderes Wesen afficirt zu sein. Und besonders gilt das von dem Bewußtsein, von dem Absoluten berührt zu sein, denn stammte von uns das Gefühl, von dem Absoluten getroffen zu sein, so ist nicht zu sehen, warum wir dann nicht das Gefühl erzeugen, absolut zu sein, statt von dem Absoluten abhängig zu sein. Indem aber andererseits das Ich sich so afficirt fühlt, daß es zugleich sich als sich afficirt fühlendes weiß, über sich als fühlendem steht, so ist es dadurch, daß es

sich als sich afficirt fühlendes sich gegenüberstellt und in sich herein-nimmt, thätig, verhält sich gegenüber dem Afficirtsein relativ frei, indem es nicht in reiner Passivität verharret (s. oben S. 242), und in dieser Thätigkeit ist zugleich der Antrieb gegeben, sich als afficirtes von dem Afficirenden zu unterscheiden, d. h. das afficirende Wesen als Object sich gegenüberzustellen und sich demselben gegenüberzustellen, wie wir das unten weiter sehen werden.

In dem Gemüthe also kann das Ich eines von ihm unabhängigen Wesens unmittelbar inne werden und es kommt nun darauf an, näher zu sehen, wie Gott in dem Gemüthe gefühlt werde.

Dieses Innwerden Gottes geschieht durch eine reale, von allem Erkennen zunächst unabhängige Affection des Gemüthes, die dem Religiösen zu Theil wird und dem Gebiete der Religion angehört.

Da das Ich nun aber mannigfach afficirt werden kann, so fragt es sich, welche Eigenthümlichkeit die Affection habe, durch welche das Ich inne wird, von dem Absoluten getroffen zu sein. Sodann aber ist näher zu untersuchen, wie sich das Ich von Gott unterscheidet, wodurch es dem Absoluten gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zeigt. Endlich fragt sich, wie mit dieser Selbständigkeit des Ich die Absolutheit des Gottesgefühles sich vertrage.

Was die erste Frage betrifft, so ist das Gemüth so angelegt, wie wir unten sehen werden, wenn wir von dem Entstehen bestimmter Vorstellungen von Gott reden, daß es auf bestimmte Weise afficirt werden kann. Es giebt ein bestimmtes Gefühl für Macht, und wenn man sich afficirt fühlt, so fühlt man immer eine Macht, die das Gemüth getroffen hat. Dieses Gefühl ist das allerallgemeinste Gefühl, weil es mit jedem Afficirtsein des Gemüthes verbunden ist. Man wird der Macht eines Wesens dadurch inne, daß man sich abhängig fühlt. Die Macht des absoluten Wesens fühlt der Mensch, indem er sich bei der Verührung schlechthin abhängig fühlt.

Aber wenn das Ich sich auch schlechthin abhängig fühlt, so scheint damit nur gegeben zu sein, daß es sich fühlt; aber es scheint noch nicht in diesem Gefühl zu liegen, daß es ein Object fühlt, und noch weniger, daß es sich von dem Object unterscheidet, das es fühlt. Allein wenn es auch zunächst nur sich afficirt fühlt, so fühlt es doch sich nicht afficirt habend, sondern afficirt, und darin liegt implicite, daß es sich unmittelbar von einer Macht, die es nicht selbst ist, die von ihm unterschieden ist, afficirt fühlt. Wir wollen den Proceß, den das afficirte Ich durchmacht, etwas genauer betrachten.

In dem Momente, wo Gott das Bewußtsein in seiner Totalität real berührt, ist zunächst eine unmittelbare Einheit Gottes, sofern er afficirt, und des afficirten Ich. Da aber das Ich zugleich über sich selbst steht, so stellt es sich sofort sich als in seinem Bewußtsein afficirtes gegenüber und nimmt sich als solches wieder in sich herein, d. h. fühlt mit Bewußtsein sich unmittelbar als afficirtes. In diesem Gefühl des Ich, durch welches es sich in seinem Bewußtsein afficirt fühlt, ist zwar schon eine Thätigkeit enthalten (S. 241 f.); aber diese Thätigkeit bringt dem Ich zunächst nur die Thatsache seines Afficirtseins, seiner Passivität, zum Bewußtsein und so liegt in dieser Thätigkeit für das Ich unmittelbar der Antrieb, die durch die Affection gestörte Actualität seines Bewußtseins wieder herzustellen. Da nun das Ich in seinem Bewußtsein afficirt ist, so wird es sein Bewußtsein, seine Totalität von der afficirenden Macht zu unterscheiden versuchen. Nun vermag es zwar nicht, die Affection aufzuheben, aber es vermag doch so weit sein Bewußtsein zu befreien, daß es sich in seiner Totalität von der afficirenden Macht unterscheidet und sich als in seinem Bewußtsein afficirtes von der afficirenden Macht trennt. Diese Unterscheidung kann nun nur so vollzogen werden, daß das Ich mit seinem Bewußtsein, also in seiner Totalität, sich dem Afficirenden gegenüberstellt und das Afficirende sich gegenüberstellt. Das Eine kann nicht ohne das Andere sein. Im ersten Falle setzt das Ich sich als außer dem Afficirenden seiend, als von dem Afficirenden seinem Wesen nach getrenntes, im zweiten Falle setzt das Ich das Afficirende als von dem Ich getrenntes, außer dem Ich seiendes. Beides gehört zusammen und Keines kann ohne das Andere sein. Auf diese Weise wird das Ich inne, daß die Affection ihm angethan sei, und wenn es auch die Affection nicht aufheben kann, so stellt es doch seine Unabhängigkeit so weit her, daß es sich im Bewußtsein von dem Afficirenden trennt. Es ist selbstverständlich, daß das Ich sowohl diese als auch die erste Thätigkeit mit Bewußtsein thut, um es also hier noch einmal zu wiederholen, daß es sich als ein solches gegenüberstellt, welches sich als außer dem Afficirenden seiend setzt, und sich als solches in sich hereinnimmt, d. h. sich als außer dem Afficirenden sich setzend weiß, und ebenso sich gegenüberstellt, wie es das Afficirende als außer sich existirend setzt, und so sich in sich hereinnimmt, d. h. weiß, daß es das afficirende Wesen als außer sich seiend setzt. Aber dieses so mit Bewußtsein gesetzte Wesen müssen wir noch näher betrachten. Das Ich setzt das Wesen als außer sich seiend, das es so und so afficirt

habe, und setzt es so, indem es gegen die afficirende Thätigkeit reagirt. Dieses Wesen ist von dem Ich gesetzt und deshalb nicht mit dem afficirenden Wesen selbst identisch, denn dies ist eben nicht von dem Ich gesetzt. Es kann aber auch deshalb nicht mit dem objectiven Wesen identisch sein, weil es nur so gegenübergestellt wird, wie es uns afficirt hat, wir aber darüber schlechthin Nichts wissen, ob es uns nicht anders afficiren könne. Dieses Object ruht einerseits auf realer Grundlage <sup>1)</sup>, andererseits aber hat es doch schon ein subjectives Moment an sich; es ist ein Object, welches das Ich sich als solches gegenüberstellt, wie es von demselben afficirt worden ist. So gewiß nun in der Affection selbst eine reale Berührung stattfindet, man in ihr sich empfindet als afficirt, nicht als sich afficirt habend, d. h. als von einem realen Wesen afficirt, so gewiß wird auch das Object, welches das Ich sich gegenüberstellt, nicht ein rein subjectives Sein haben, sondern es wird vielmehr auf Grund der realen Affection als dieses bestimmte Object gegenübergestellt. Es ist also als gegenübergestelltes subjectiv und doch, weil auf realer Affection beruhend und durch unmittelbare Reaction gegen diese Affection hervorgebracht, auch objectiv gefühlt. So müssen wir auch annehmen, daß, wenn Gott zuerst unmittelbar das Subject im Gemüthe afficirt, das von Gott afficirte Subject sich afficirt fühlt und gegen diese Affection Gottes reagirt, sich Gott gegenüberstellt und ihn sich als Object so gegenüberstellt, wie es sich von ihm afficirt fühlt. Dieser gegenübergestellte Gott ist keineswegs mit dem realen göttlichen Wesen identisch und doch insofern nicht rein subjectiv, als er auf Grund von realer Affection durch Reaction des Ich so objectivirt ist, wie er das Ich real afficirt hat. Auf diese Weise wird die Gefahr vermieden, den irgendwie in das Subject eingegangenen Gott mit dem objectiv existirenden Gott zu vermischen, und es ist andererseits gezeigt, daß in dem Gemüthe wirklich eine reale geistige Berührung mit Gott stattfindet. Diese Berührung ist keine bloß von dem Subject, sei es durch sein Denken, sei es durch sein Fühlen, herborgerufene, sondern es ist eine auf Gottes afficirender Thätigkeit beruhende objective und insofern reale, wenngleich geistige Berührung, so daß also hier das Postulat der Vernunft, daß Gott als real, d. h. unabhängig von uns, existirender erfahren werde, befriedigt ist.

Es erhellt zugleich, wie dieser so gegenübergestellte Gott, wovon

<sup>1)</sup> Vgl. S. 242 f.



nachher ausführlicher die Rede sein wird, in die Erkenntniß übergehen und so Gott als gefühlter erkannt werden kann. Das reale Object kann an sich nicht erkannt werden, wenn es nicht dem Subject irgendwie gegenübersteht, was nur dann möglich ist, wenn das Subject sich das- selbe gegenübergestellt hat. Auf diese Weise ist dann das Object als von dem Subject gegenübergestelltes zu dem Subject in Beziehung getreten und kann von ihm in sich hereingenommen werden. Wenn es nun nur überhaupt gegenübergestellt wäre, so würde damit nicht unterschieden werden können, ob das Object real existire oder nur von dem Subject gesetzt sei. Es muß also auf bestimmte Weise gegenübergestelltes Object sein, wenn es als von dem Ich unterschiedenes, von ihm unabhängiges erkannt werden soll, d. h. es muß gefühltes Object sein. Denn das gefühlte Object kann insofern als reales in die Erkenntniß aufgenommen werden, als es durch die gegen die reale Affection reagirende Thätigkeit von dem Ich gegenübergestellt ist, und zwar als solches, wie es unmittelbar seine Affection auf das Ich geübt hat. Erkannt werden, d. h. in das Bewußtsein hereingenommen werden, kann es deshalb, weil es nach der einen Seite dem Subjecte angeeignet, zu demselben in Beziehung gebracht ist als gegenübergestelltes Object; denn nur als Object und zwar als solches, das zu dem Subject in Beziehung getreten ist, kann es erkannt werden. So kann also Gott als gefühlter in die Erkenntniß aufgenommen werden, d. h. als der, dessen realer Affection wir inne geworden sind, den wir uns deshalb als real existirenden in der gegen die reale Affection reagirenden Thätigkeit gegenüberstellen. Davon wird nachher weiter die Rede sein.

Jetzt ist noch die Frage zu besprechen: Wie kann Gott gefühlt werden als absoluter, wenn man selbst ihm gegenüber frei ist, nicht nur sich als von ihm afficirt fühlen, sondern auch gegen diese Affection des Afficirenden reagiren kann? Es kommt also darauf an, zu sehen, wie das Ich sich von dem Absoluten afficirt fühlen und wie es gegen diese Affection reagiren kann, ohne daß deshalb das Absolute aufhören müßte, als Absolutes gefühlt zu werden.

Man müßte, um die Möglichkeit zeigen zu können, daß Gott den Geist in dem innersten Wesen real afficiren kann, auf die Frage von der Erhaltung der Welt, insbesondere der Geister näher eingehen. Allein wir reden hier nur von der afficirenden Thätigkeit Gottes und setzen dabei voraus, daß die göttlichen Thätigkeiten nach verschiedenen Seiten hin verschieden sein müssen. Hier z. B. muß die er-

haltende und die afficirende Thätigkeit Gottes unterschieden werden. In Beziehung auf diese afficirende Thätigkeit Gottes selbst aber nehmen wir an, daß sie von Gott nur dann ausgehen könne, wenn er selbst die endliche Welt von sich unterscheidet, sie sich gegenüberstellt, um sie afficiren zu können. Und dieses Eingehen Gottes auf die Welt kann man sich auch nicht etwa so vorstellen, daß die göttliche Thätigkeit eine überall stets gleiche ist und nur dadurch als verschiedene erscheint, daß sie nur so weit von den Einzelnen aufgenommen werden kann, als diese dazu fähig sind, diese Thätigkeit aufzunehmen. Denn daraus würde folgen, daß die Thätigkeit nur insoweit Gott angehört, als sie nicht auf Einzelnes eingeht, so daß wir der uns afficirenden Thätigkeit Gottes nur dann als göttlicher inne werden könnten, wenn wir von uns als Einzelnen und von unserer Endlichkeit, von uns, sofern wir in Gegenständen stehen, abstrahirten. Schleiermacher, der diese Anschauung von Gottes Thätigkeit hat, ist deshalb von dieser Seite consequent, wenn er den Sitz der Religion möglichst gegensatzlos zu bestimmen sucht. Das aber haben wir ja eben als unmöglich erkannt. Soll vielmehr das Subject als Subject der afficirenden Thätigkeit Gottes inne werden, so muß es inne werden, daß Gott mit der bestimmten Absicht, auf den Einzelnen zu wirken, seine afficirende Thätigkeit ausübt, wobei vorausgesetzt ist, daß Gott, auch wenn er sich zu dem Einzelnen herabläßt, doch in dieser einzelnen Thätigkeit seine Absolutheit nicht aufgibt; er wird also immer sich als der kundthun, in dessen Macht Alles steht, in dessen absoluter Macht insbesondere das Individuum steht. Würde Gott dadurch, daß er auf Endliches eingeht, nothwendig sein absolutes Wesen verlieren, so würden wir seiner nie als des Absoluten, d. h. gar nicht, inne werden können.

Hier handelt es sich nun zunächst darum, wie das sich von allem es Afficirenden unterscheidende Ich dennoch trotz seiner Selbstständigkeit Gott fühlen könne als den absoluten.

Die Freiheit des Ich hat ihre bestimmten Grenzen. Man kann im Gemüthe nur der Thätigkeit Gottes gegenüber Selbstständigkeit zeigen, deren man inne wird, die im Gemüthe zum Bewußtsein kommt. Damit eine Thätigkeit Gottes zum Bewußtsein kommen könne, muß das actuelle Bewußtsein schon da sein. Die Thätigkeit, vermöge deren Gott uns Sein giebt und das Ich in der Kraft zu existiren erhält, macht das actuelle Bewußtsein erst möglich. Das Ich kann also nicht die erhaltende Thätigkeit Gottes fühlen, kann also auch gegen diese Thätigkeit Gottes nicht reagiren, überhaupt sich nicht frei

verhalten, sondern nur gegen die Thätigkeit Gottes reagiren, welche auf das actuelle Bewußtsein gerichtet ist, d. h. die afficirende göttliche Thätigkeit <sup>1)</sup>. Damit aber, daß wir gegen die erhaltende und schaffende Thätigkeit selbst mit dem Bewußtsein nicht reagiren können, ist nichts Anderes gesagt als dieses: unser actuelles Bewußtsein selbst ist seiner Existenz nach (die ihm eben durch die schaffende und erhaltende Thätigkeit gegeben wird) von Gott schlechtthin abhängig. Diese Abhängigkeit desselben ist nicht identisch mit dem Erhaltenwerden, sondern ist erst Folge des Erhaltenwerdens, wie auch die Freiheit die Folge des Erhaltenwerdens ist. Der Begriff der absoluten Abhängigkeit kann nicht getrennt werden von dem der Freiheit oder Selbstständigkeit; er enthält in sich als Voraussetzung die Unterschiedenheit von dem Wesen, von dem man absolut abhängt, also eine gewisse Selbstständigkeit selbst diesem Wesen gegenüber — denn wenn man von diesem Wesen nicht unterschieden ist, kann man auch nicht von ihm abhängen — und enthält doch zugleich, daß man in jedem Moment völlig in der Gewalt des Wesens steht, von dem man absolut abhängt. Dieses Verhältniß der absoluten Abhängigkeit, in welchem das actuell existirende Ich zu Gott steht, ist es nun, welches durch Berührung mit Gott, durch eine göttliche Affection, dem Ich zum Bewußtsein kommt.

Wenn wir das Gefühl, von dem Absoluten getroffen zu sein, zunächst betrachten, so ist da zweierlei zu beachten. Die Affection, die das Ich erfährt, soll von der Art sein, daß das Ich inne wird, von einer absoluten Macht getroffen zu sein, und doch soll es zugleich als actuelles getroffen sein. Denn wenn die Affection so sein würde, daß das Ich in seiner Actualität völlig aufgehoben würde, so würde es dieselbe auch gar nicht fühlen können. Wenn also trotzdem das Ich als von einer absoluten Macht getroffen sich fühlen soll, d. h. schlechtthin abhängig <sup>2)</sup>, so ist das nur dann möglich, wenn in diesem Abhängigkeitsbewußtsein die actuelle Selbstständigkeit des Ich aufbewahrt werden kann. Das Ich muß sich von einer absoluten Macht

---

<sup>1)</sup> Man könnte meinen, daß man der erhaltenden Thätigkeit Gottes inne werde auf unmittelbare Weise, weil man doch von ihr ein Bewußtsein habe, über sie rede, sie anerkenne oder verwerfe. Aber dieses Bewußtsein von der erhaltenden Thätigkeit Gottes ist erst abgeleitet und nicht durch eine unmittelbare Berührung mit Gott erfahren, sondern wird erst dadurch möglich, daß das unmittelbare Gefühl der Abhängigkeit in Begriffe umgesetzt wird. Man kann nicht die erhaltende Thätigkeit Gottes aufheben oder auch nur beschränken, sondern nur die Vorstellung von ihr für nichtig erklären. — <sup>2)</sup> Vgl. S. 244.

afficirt, schlechthin abhängig und doch noch sich dabei fühlen. Was nicht abhängig sein darf, ist das Bewußtsein, sofern es actuell ist. Wenn nun die Abhängigkeit sich nicht auf die Actualität als solche beziehen und doch eine absolute sein soll, so muß sie sich auf das beziehen, woraus diese actuelle Freiheit erst hervorgeht, auf die Quelle der actuellen Freiheit, auf das, womit auch die actuelle Freiheit steht und fällt, d. h. auf das Existenzvermögen des Ich. Ist dieses schlechthin abhängig, dann mag das Ich als actuelles frei sein. Diese Freiheit steht in jedem Moment in Gottes Hand, weil das Ich sie nur so lange üben kann, als Gott es will, als er das Vermögen der Existenz dem Ich nicht entzieht. So kann also Beides vereinigt werden, indem wir sagen: das Ich fühlt sich seinem Existenzvermögen nach schlechthin abhängig. Wird es also von Gott afficirt in seinem actuellen unmittelbaren Bewußtsein, so stellt es sich gegenüber und nimmt sich in sich herein, d. h. fühlt sich als schlechthin abhängig, und diese Abhängigkeit bezieht sich auf sein Existenzvermögen: wir fühlen uns, wenn Gott uns afficirt, als actuell existirende und deshalb als afficirte und nicht als solche, die von Gott erhalten werden. Denn die erhaltende Thätigkeit giebt uns erst die Möglichkeit, actuell zu existiren. Wir fühlen uns eben deshalb unmittelbar in der Actualität selbst frei, aber dem Existenzvermögen nach, durch das die Actualität möglich ist, zwar nicht als erhalten werdende <sup>1)</sup>, aber als schlechthin abhängige. Unmittelbar ist Beides in dem Gefühl der absoluten Abhängigkeit verbunden <sup>2)</sup>.

Von hier aus läßt es sich nun auch bis auf einen gewissen Grad verstehen, wie sich das Ich Gotte gegenüberstellt und ihn sich gegenüberstellt. Es stellt in dem ersten Fall sich als ein außer Gott existirendes und von Gott unterschiedenes Wesen sich gegenüber. Das kann es aber vollständig. Denn die Thätigkeit, vermöge deren es sich Gotte gegenüberstellt, ist damit von selbst gegeben, daß es als actuelles ihm

<sup>1)</sup> Siehe S. 248. 249.

<sup>2)</sup> Unsere Meinung ist die, daß, wenn das Ich von Gott afficirt ist und sich von ihm schlechthin abhängig fühlt, es diese Scheidung in seinem Bewußtsein unmittelbar vollziehe zwischen seiner Actualität und seinem Existenzvermögen und deshalb sich schlechthin abhängig und doch actuell frei weiß. Und diese Scheidung und Einigung dieser beiden Punkte geht gerade so unmittelbar vor sich wie die Scheidung und Einigung der subjectiven und objectiven Existenzweise des Geistes. Hier wie dort ist kein Reflectiren und begriffliches Bestimmen der Unterschiede und ihrer Einheit und doch werden die Unterschiede hier wie dort im unmittelbaren Gefühle zunächst ergriffen und dann geeint.



gegenüber im Bewußtsein frei ist. Und die Vorstellung selbst ist auch nicht widerspruchsvoll; denn es stellt sich als außer Gott seiend sich gegenüber, aber zugleich als von ihm afficirt und deshalb als seinem actuellen Bewußtsein nach frei und von ihm unterschieden, aber als seinem Existenzvermögen nach völlig in seiner Macht stehend, womit auch das actuelle Bewußtsein seinem Vermögen nach als völlig abhängig anerkannt ist. Die Freiheit ist also in die Abhängigkeit aufgenommen und in derselben, aber als actuelle Freiheit, aufbewahrt. Nicht anders ist es mit der zweiten Thätigkeit, vermöge deren das Ich Gott als außer ihm seiend sich gegenüberstellt. Diese Thätigkeit ist ebenso berechtigt als die mit ihr stets verbundene erste. Ist das Ich in seinem actuellen Bewußtsein Gott gegenüber frei, so muß es auch mit seinem actuellen Bewußtsein gegen die afficirende Thätigkeit Gottes reagiren und sich von Gott unterscheiden können, als von dem afficirenden. Und was den Inhalt dieser Vorstellung angeht, so wird Gott von dem Ich vorgestellt, wie er sich zu dem actuellen Bewußtsein verhält, d. h. als der, in dessen Macht wir unserem Existenzvermögen nach völlig stehen, auch mit unserer Freiheit, weil sie vernichtet ist, wenn Gott das Vermögen entzieht, auf dem sie ruht. Das absolute Abhängigkeitsbewußtsein, das durch die göttliche Affection unseres actuellen Ich hervorgerufen wird, verträgt sich also mit der actuellen Freiheit.

Wir machen hier noch auf einen Satz aufmerksam, der für spätere Untersuchungen von großer Wichtigkeit sein wird, daß wir nämlich, wenn wir Gott fühlen, ihn immer auf bestimmte Weise fühlen, sofern er immer als von uns unterschiedener gefühlt wird, der uns afficirt hat.

Wir sehen also, daß es wohl möglich ist, daß unser Gemüth von Gott afficirt wird. Wenn wir nun aber auch von der Realität Gottes auf diese Weise durch unmittelbare Berührung mit ihm überzeugt werden und Gott uns gegenüberstellen, wie er uns im Gemüthe afficirt hat, so haben wir damit noch kein Wissen von Gott, weder ein religiöses noch ein philosophisches. Wir haben nun schon (S. 246 f.) angedeutet, daß der gefühlte Gott, den das Ich als außer sich seienden sich gegenüberstellt, in die Erkenntniß aufgenommen werden kann; denn er ist objectivirter und kann deshalb in das Subject hereingenommen werden.

Dieses Eingehen des gefühlten Gottes in das Erkennen ist aber nur möglich, wenn das Ich im Stande ist, nicht bloß in dem Mo-

ment, wo es Gott sich gegenübergestellt hat, dieses Gegenüberstellen mit Bewußtsein zu thun, sondern auch zugleich, wenn es zu der Thätigkeit des Erkennens übergegangen ist, in das Erkennen die Thätigkeit mit aufzunehmen, die es vorher geübt hat. Die Continuität des Bewußtseins ist dadurch hergestellt, daß das Ich in allen seinen Thätigkeiten mit Bewußtsein ist (S. 242). Wie schon bei einem körperlichen Organismus die Continuität desselben sich dadurch kundthut, daß in dem jedesmaligen Zustand desselben seine früheren Zustände trotz beschleunigten Stoffwechsels bis auf einen gewissen Grad aufbewahrt sind, so wird auch die Continuität des Bewußtseins dadurch gewahrt werden, daß die früheren Zustände desselben in dem Bewußtsein aufbewahrt werden. Diese Kraft des continuirlichen Bewußtseins nennt man mit Bezug auf die Continuität „Gedächtniß“. Vermöge desselben vermag nun das Ich nicht nur seinen augenblicklichen Zustand zu wissen, sondern es vermag auch sich mit Bewußtsein sich gegenüberzustellen als ein Wesen, das in diesem und diesem Zustand gewesen ist, dies und dies mit Bewußtsein gethan hat. Es kann sich erinnern. Vermöge dieser Kraft bewahrt es alle seine früheren Zustände auf, und da sie im Bewußtsein aufbewahrt sind, können sie auch wieder zu Bewußtsein gebracht werden. Wenn nun das Ich sich afficirt fühlt und Gott sich als solchen gegenüberstellt, wie er das Ich afficirt hat, so vermag das Ich diese Thätigkeit, die es, wie wir gesehen (S. 245), mit Bewußtsein vollbringt, in seinem Bewußtsein aufzubewahren, und wenn es Gott in das Denken hereinnimmt, ihn so hereinzunehmen, wie es ihn damals sich gegenübergestellt hat, ihn hereinzunehmen als gefühlten Gott.

Aber wie geschieht nun dieses Hereinnehmen selbst? Die Vermögen des Ich sind in der Totalität gehalten. Aber nur auf Grund davon, daß das Ich zugleich über sich steht, daß das Ich auch in seinen einseitigen Functionen des Denkens und Wollens bewußt ist (vgl. S. 240 f.), können sich auch die einseitigen Vermögen des Denkens und Wollens selbständig entwickeln, weil das Ich sonst sich in diesen einseitigen Vermögen verlieren würde. Soll nun aber das Denken sich selbständig entwickeln, soll ein Zusehereinnehmen von Objecten stattfinden, so müssen in dem Denken auch Formen gegeben sein, welche den Objecten entsprechen, in welche die Objecte gleichsam aufgenommen werden können. Diese Formen sind nun die Begriffe und Ideen. Es könnte auffallen, daß wir die Begriffe und vollends die Ideen

lediglich als Denkformen betrachten. Indesß sie sind ja rein idealer Natur und können die Realität in keiner Weise ersetzen. So haben sie also an sich keinen realen Inhalt und erwarten denselben vielmehr aus einer andern Quelle, sind also nur Formen, in welche der anderswoher kommende Inhalt aufgenommen wird (vgl. besonders S. 232). Diese Begriffe und Ideen kommen erst mit der selbständigen Entwicklung des Denkens zum klaren Bewußtsein. Denn gerade so, wie im Gemüthe die Empfänglichkeit für Affectionen sich allmählich erschließt, werden die Begriffe und Ideen, die Denkformen, erst allmählich klar, sowohl durch die Entwicklung des Denkens an sich, als auch dadurch, daß das im Gemüthe keimweise gegebene Denken sich dem Gemüthe selbständig gegenüberstellt, daß das Ich seine Denkoperationen selbständig vollzieht<sup>1)</sup>.

So kann also ein gefühltes Object von dem dem Gemüthe selbständig sich gegenüberstellenden Denken in dasselbe aufgenommen werden, einerseits, weil das Ich die Thätigkeit, vermöge deren es das Object gefühlt hat, im Bewußtsein aufbewahren kann, andererseits, weil die entsprechende Denkform vorhanden ist, welcher das Object einverleibt werden kann. So kann auch der gefühlte Gott in das Denken aufgenommen werden, indem diesem gefühlten Gott die Denkform der Gottesidee entspricht, in die er aufgenommen wird. Indem nun der gefühlte Gott erkannt wird, hört er nicht auf, gefühlter zu sein, sondern daß er gefühlter sei, das eben wird in die Erkenntniß mit aufgenommen, d. h. er wird als gefühlter gewußt, als der, der uns so und so real afficirt hat, als der von uns unterschiedene, von unserem Denken, von unserem ganzen Sein unabhängige, als der, von dem wir schlechthin abhängen. —

Wir haben nun gesehen, daß Gott als seiender nicht erkannt werden kann durch das Denken allein, weil dieses nie über das Subjective hinauskommt, daß Gott zwar real im Gemüthe uns afficirt, daß aber Gott als gefühlter noch nicht gewußt wird. Die Erkenntniß Gottes als seienden ist erst möglich, wenn Beides sich verbindet, wenn der Gott, dessen reale Affection wir empfunden

---

<sup>1)</sup> Diese Selbständigkeit des Denkens ist, objectiv betrachtet, keine absolute, sondern, weil aus der Totalität des Ich hervorgehend, eine mit dieser Totalität schlechthin abhängige, was wir durch das Gemüth inne werden, in welchem wir uns mit allen unseren Vermögen in unserer Totalität als abhängig fühlen.

haben, mit der Vernunftidee von Gott, mit der Gottesidee, zusammengeschlossen wird.

Wenn wir nun schließlich fragen, ob religiöse Wissenschaft und Philosophie in Beziehung auf die Erkenntniß der Existenz Gottes verschiedene Principien haben, so wird die Antwort die sein: die religiöse Wissenschaft geht von der Thatsache der inneren Erfahrung aus, die im Gemüthe gegeben ist, und sucht nun den gefühlten Gott auch zu erkennen, sich zu überzeugen, daß dem gefühlten Wesen die Gottesidee entspreche. Die Philosophie hingegen geht von der Gottesidee aus und postulirt seine Existenz, sucht für die Idee das reale Wesen, dessen Affection im Gemüthe gefühlt und das dann als gefühltes in die Vernunftidee aufgenommen, als das der Vernunftidee entsprechende Object erkannt wird.

Was die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes angeht, so werden diese jedenfalls zunächst der Philosophie angehören, die ja von der Idee Gottes ausgeht und deshalb sich von der Nothwendigkeit überzeugt, Gott als real vor allem Denken existirenden zu postuliren. Die religiöse Wissenschaft, welche von der unmittelbaren Erfahrung der Existenz Gottes ausgeht und welcher darum die Existenz Gottes feststeht, hat zunächst die Aufgabe, diese Existenz Gottes begrifflich zu erfassen, den gefühlten Gott in das Denken aufzunehmen und so als den der Vernunftidee entsprechenden zu erkennen. Freilich kann man sich nicht verbergen, — das sei hier vorläufig bemerkt — daß eine tiefere religiöse Erkenntniß auch daran ein Interesse haben muß, daß dieses in der Erfahrung Gegebene nicht nur formal in Begriffe gekleidet, sondern auch als das die Vernunft Befriedigende erwiesen werde, und deshalb hat sie die Aufgabe, ihren Inhalt als vernunftnothwendig zu erweisen. Denn sonst wird immer in der Seele ein gewisser Mißklang zurückbleiben und die religiöse Erkenntniß, die doch nur mit Hülfe der Begriffe und Ideen der Vernunft gewonnen werden kann, der Vernunft fremd gegenüberstehen. Daher kann man auch der religiösen Wissenschaft nicht absprechen, daß sie die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes auch für sich in Anspruch nehme, indem sie dann erst zeigt, daß der ihr zunächst eigenthümliche Gehalt, die Erfahrung der Realität des Absoluten, das sei, was die Vernunft selbst fordert.

In Bezug auf das Wissen von der Existenz Gottes haben also Philosophie und religiöse Wissenschaft, wenn beide ein Wissen beanspruchen, denselben Inhalt und dieselben Quellen, da die Philosophie



ohne die unmittelbare Erfahrung der Realität Gottes kein Wissen von ihm hat, sondern ihn nur denkt, und die religiöse Erfahrung nur ein Wissen haben kann, wenn sie den Inhalt ihrer Erfahrung in das Denken aufnimmt. Verschieden sind lediglich die Ausgangspunkte beider, was für die bestimmte Gotteserkenntniß der religiösen Wissenschaft und der Philosophie von Wichtigkeit ist, zu der wir nun übergehen.

Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt jedenfalls dies, daß wir keine anderen Quellen für das Wissen von Gott finden können als die Vernunft und das Gemüth, wenn wir bei den psychologischen Factoren stehen bleiben, und daß für das Wissen von dem Sein Gottes nur die innere Offenbarung Gewißheit geben kann. Es bleibt uns nun noch übrig, zunächst die innere Offenbarung, soweit sie uns von dem bestimmten Sein Gottes unterrichtet, zu untersuchen und dann die Bedeutung der äußeren Offenbarung für das bestimmte Wissen von Gott in das Auge zu fassen.

Es wurde S. 251 ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß die Affection Gottes jedenfalls insofern bestimmt sei, als das Ich stets sich von Gott unterscheidet als dem Afficirenden, jedenfalls also Gott insoweit bestimmt gefühlt wird, daß er als von uns unterschieden empfunden wird. Diese Bestimmtheit wurde S. 244 etwas genauer angedeutet, indem Gott jedenfalls immer, wenn er gefühlt wird, als der Allmächtige empfunden wird, von dem wir abhängen. Schelling wendet ein, daß das Gefühl noch für viele andere Gegenstände empfänglich sei als für Gott und deshalb nicht Sitz der Gottesempfindung sein könne. Allein selbst jenen Einwand zugegeben, daß das Gemüth noch andere Affectionen als die unmittelbar von Gott stammenden empfangen könne, ist damit ausgeschlossen, daß das Gemüth von Gott afficirt werde? Wenn nur die Affectionen, welche Gott dem Gemüthe zu Theil werden läßt, sich von den anderen Affectionen unterscheiden lassen und ihre bestimmten Merkmale haben, so muß zugegeben werden, daß Gott das Gemüth bestimmt afficiren könne. Gene Affectionen sowohl wie diese haben ihre bestimmten Kennzeichen. Denn wenn wir auch sonst von Ereignissen reden, die Mark und Bein ergreifen, die das Herz im Innersten zu afficiren vermögen, die den ganzen Menschen, das Ich in seiner Totalität, ergreifen, so sind diese Eindrücke trotzdem stets durch die Sinnenwelt vermittelt und können nur auf dem Wege, wie alle sinnliche Realität uns mitgetheilt wird, in unser Inneres eingehen. Sie sind nie völlig frei von sinnlichen Affec-

tionen. Dagegen ist das Betroffensein von Gott der einzige Fall, wo Geist mit Geist sich unmittelbar ohne alle sinnliche Vermittelung berührt<sup>1)</sup>. Eine solche von allem Sinnlichen freie, darum aber nicht minder reale Affection steht an sich schon unendlich höher als alle anderen und kann demnach bei irgend klarem Bewußtsein auch in ihrer Eigenthümlichkeit als rein geistige und als die höchste gefühlt werden.

Das ist um so eher möglich, als das Gemüth oder das Ich in seiner Totalität stets auch zugleich bei einer Affection empfindet, wie sie sich zu seiner Lebenskraft verhalte, ob vermindern oder mehrend, ob sie hemmend oder fördernd. In der Gemeinschaft mit Gott nun, in der Affection, die der göttliche Geist dem endlichen zu Theil werden läßt, ist dieses Gefühl der Lebensförderung, weil hier allein der endliche Geist rein geistige Nahrung erhält, gerade ein ganz eigenthümliches und von allen anderen Gefühlen der Lebensförderung unterscheidbares, weit über sie erhabenes. Dazu kommt noch dieses, daß ein unmittelbares Gottesgefühl nicht nur der Art nach eigenthümlich von allen anderen verschieden ist, sondern auch durch Intensität sich vor allen anderen auszeichnet, welches letzteres indeß für sich allein nur einen fließenden Maßstab abgeben würde. Wenn es demnach möglich ist, diese Affection von allen anderen, die das Ich auch im Gemüthe treffen mögen, zu unterscheiden, so ist kein Grund vorhanden, das Gemüth nicht als den Sitz der Gottesempfindung zu bezeichnen, weil die Affectionen Gottes nicht die einzigen seien, welche das Gemüth treffen.

Allein damit ist die Schwierigkeit noch nicht völlig gehoben; denn wenn so auch die Gottesgefühle an sich möglich wären, so könnte man doch zwischen den Affectionen Gottes und denen von der Welt herkommenden ein beständiges Alterniren fürchten, womit das Gottesbewußtsein selbst tangirt würde. Denn wenn die göttlichen Affectio-

---

1) Es folgt aber daraus keineswegs, daß, wenn das Gefühl Gottes ein bestimmtes sein kann, nicht auch für bestimmte unmittelbare Eindrücke Gottes das Gemüth durch Anregung von der Welt her könne empfänglich gemacht werden. Nur das muß festgehalten werden, daß eine äußere Offenbarung nie Jemanden der nicht unmittelbar Gott empfunden hat, von der Existenz Gottes überzeugen kann, und daß immer die unmittelbare geistige Berührung Gottes das Ziel ist, wozu alle äußerlich und sinnlich vermittelte Offenbarung dient, welche uns für eine bestimmte Offenbarung Gottes unmittelbarer Art empfänglich machen soll. (Siehe unten das Nähere.)

nen sich nicht geltend machen können, wenn die weltlichen da sind, so kann Gott auch nicht als der gewußt werden, von dem wir absolut abhängen. Allein beiderlei Affectionen schließen sich so wenig aus, als die Selbstständigkeit des Individuums die absolute Abhängigkeit ausschließt (S. 247 ff.). Denn der unmittelbare Inhalt der göttlichen Affection stellt diese Affection von selbst über alle anderen, und wenn das Subject Gott überhaupt im Gemüthe hat, so hat es ihn als den, von welchem es mit allen seinen anderen Affectionen abhängt, womit von selbst die Unterordnung aller anderen Affectionen des Gemüthes unter die Gottes gegeben ist. So kann also das Gottesgefühl auch bei den von der Welt herkommenden Affectionen dominirend mitthöhen, und wenn auch diejenigen Momente, in welchen der Geist in sich ist und deshalb unmittelbar und rein geistig von Gott afficirt wird, die höchsten Momente des religiösen Lebens sind, so kann doch das Gottesgefühl auch bei allen sinnlichen Affectionen mitklingen, und zwar nicht nur deshalb, weil das empfundene Gottesgefühl continuirlich in dem Gedächtnisse bleibt, sondern auch weil Gott fortgesetzt das Gemüth afficirt, aber so, daß seine afficirende Thätigkeit sich sowohl in Bezug auf den Grad der Intensität der Erregbarkeit als auch in Bezug auf die Erregbarkeit bestimmter Seiten des Gemüthes modificirt, wovon weiter unten die Rede sein wird. Ein dualistisches Alterniren zwischen weltlichen und göttlichen Affectionen ist also nicht nothwendig.

Wir sind im Stande, um das Ergebniß zusammenzufassen, die Affectionen von der Weltseite her von den göttlichen zu unterscheiden und sie ihnen unterzuordnen. —

Insofern sind also die göttlichen Affectionen jedenfalls bestimmte, als sie von allen anderen Affectionen unterschieden werden können. Aber die weitere Frage ist nun die: Sind auch diese göttlichen Affectionen, wie sie den einzelnen Menschen zu Theil werden (s. oben S. 248), selbst wieder unter einander unterschieden und bestimmt, so daß das Grundgefühl der absoluten Abhängigkeit näher bestimmt werden kann, daß Gott z. B. empfunden wird als die absolute Liebe oder als der absolut Harmonische, von dem wir absolut abhängen? Sollten in dieser Weise bestimmte Gottesempfindungen möglich sein, so müßte man zunächst die Afficirbarkeit des Gemüthes nach diesen verschiedenen Seiten hin nachweisen können.

Das Gemüth kann auf verschiedene Weise afficirt werden. Wenn wir ein schönes Kunstwerk vor uns erblicken, so fühlen wir uns im Innersten davon getroffen; wenn wir eine ganz eclatant ungerechte

Handlung sehen, so bäumt sich unwillkürlich unser Gefühl dagegen auf, weil es im Innersten afficirt ist. Solche verschiedene (wenn auch sinnlich vermittelte) Gefühle würden völlig unmöglich sein, wenn nicht das Ich im Gemüthe auf mannigfache Weise afficirbar wäre, wenn nicht in dem Ich in seiner Totalität die Fähigkeit läge, verschieden zu fühlen, auch verschiedene geistige Gefühle zu haben, die durch irgend eine Affection erregt werden. Die Ideen der Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w. stehen, wenn sie einmal zum Bewußtsein gekommen sind, fest. Sie sind zuerst im Denken implicite enthalten und entwickeln sich mit demselben (S. 253). Aber sie sind nur Formen des Denkens, in welche ein bestimmter Inhalt aufgenommen werden kann. Die Gefühle hingegen entstehen so, daß sie nur durch bestimmte Anregungen erweckt werden, nicht etwa dauernd bleiben, wenn die Anregung des Gemüthes aufgehört hat<sup>1)</sup> (wie die Denkformen), aber eben deshalb auch an sich einen realen Inhalt haben, weil sie auf realer Affection des Gemüthes beruhen. Sie sind nun aber nicht etwa so beschaffen, daß jede Affection jedes Gefühl hervorbringen könnte, sondern vielmehr so, daß bestimmte Affectionen bestimmte Gefühle anregen. Es wird in keinem Menschen durch ein Kunstwerk, welches die Mutterliebe darstellt, das Gefühl der Gerechtigkeit angeregt werden. Freilich ist die Fähigkeit, im Gemüthe erregt zu werden, bei den verschiedenen Menschen verschieden und ein Jeder ist für gewisse Erregungen empfänglicher als für andere, und es kann auch in Jedem die Erregbarkeit nach bestimmten Seiten erhöht werden durch öftere Wiederholung derselben Affection. Aber niemals wird in Jemandem ein unmittelbares bestimmtes Gefühl vorhanden sein, ohne daß er afficirt ist<sup>2)</sup>, und nie wird selbst diejenige Seite des Gemüthes, welche am afficirbarsten ist, durch einen Eindruck unmittelbar erregt werden, der nicht so beschaffen ist, daß er auf diese bestimmte Weise afficiren kann. Das Ich kann sich also auf verschiedene Weise

<sup>1)</sup> Natürlich abgesehen von der Continuität des Bewußtseins im Gedächtniß, in dem sie als bestimmte Gefühle, die man einmal gehabt hat, aufbewahrt werden (S. 252).

<sup>2)</sup> Es giebt wohl Gemüthsstimmungen, bei welchen wir uns nicht mehr der unmittelbaren Affection von außen, die sie hervorgerufen hat, bewußt sind; allein daß sie ursprünglich durch eine bestimmte Affection in ihrer Bestimmtheit hervorgerufen sind, ist nicht zu bezweifeln. Hier handelt es sich uns aber lediglich darum, daß dann, wenn wir uns unmittelbar erregt fühlen, diese Erregung durch eine bestimmte Affection hervorgerufen sei.



im Gemüthe afficirt fühlen und nur dann auf bestimmte Weise erregt werden, wenn es eine diesem bestimmten Gefühl irgendwie entsprechende Affection empfangen hat.

Wenn wir also ganz nur bei der Betrachtung der Afficirbarkeit des Gemüthes stehen bleiben, so kann es auch unmittelbar von dem Absoluten auf ganz bestimmte Weise afficirt werden, wenn das Absolute auf so bestimmte Weise afficirt. Allein es ist damit noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, alle bestimmteren Gottesgefühle, in welchen er nicht bloß als der empfunden wird, von dem wir schlecht hin abhängen, auf psychologische Affectionen zurückzuführen.

Wenn wir die Empirie fragen, so läßt sich auf der einen Seite zeigen, welch ungeheuren Einfluß auf die verschiedenen Religionen Welt- und Selbstbewußtsein ausüben und die Vorstellungen von Gott modificiren. Es würde z. B. unmöglich sein, den Polytheismus ohne subjective Fälschungen des unmittelbaren göttlichen Einwirkens zu erklären, und noch weniger den Fetischismus. Allein man kann allerdings einwenden, daß hier noch ein völlig verworrenes Bewußtsein vorhanden sei, das nicht einmal das Gefühl der absoluten Abhängigkeit klar erfaßt habe. Betrachten wir aber auf der andern Seite Zustände religiöser Menschen bei klarerem Bewußtsein, so läßt sich nicht läugnen, daß in der Religion sich ganz bestimmte Gottesgefühle finden, welche von dem Religiösen selbst als in ihrer Bestimmtheit unmittelbar von Gott stammende angesehen werden. Ein Religiöser wird nicht zugeben, daß Gott erst durch subjective Modificationen des Bewußtseins als Geist empfunden werde. Der Religiöse, der noch specieller Gott als absolute Liebe unmittelbar empfindet, will absolut Nichts davon wissen, daß Gott nur als Sein real von ihm gefühlt, das Uebrige hingegen nur Modification seines Bewußtseins sei, sondern Gott selbst will er als Liebe gefühlt haben.

Wenn nun diese Thatsache uns der Ansicht günstig stimmen kann, daß Gott selbst durch unmittelbare Affection das Gemüth in bestimmter Weise nach bestimmten Seiten hin erregt, so könnte doch folgende Schwierigkeit sich erheben. Bei dem absoluten Abhängigkeitsgefühl fühlt der Mensch sich seiner ganzen Existenz nach schlecht hin abhängig. Nun scheint es nicht denkbar, daß Gott das Gemüth so erregt, daß es diese absolute Abhängigkeit fühlt, und dann nebenbei noch in derselben Thätigkeit es nach der einen Seite seines Gemüthes hin afficirt, nach welcher es gerade erregbar ist. Allein, wenn es auch richtig ist, daß das Gefühl der Abhängigkeit, also das Gefühl

der Macht, das allgemeinste ist und bei einer jeden Affection zu Grunde liegt, weil Alles, was das Gemüth erregen kann, eine Macht auf dasselbe ausübt und es in eine gewisse Abhängigkeit versetzt, und wenn es auch ferner richtig ist, daß, wenn das Gemüth von dem Absoluten erregt wird, dieses Gefühl der Macht, von der man abhängt, sich zu dem absoluten Abhängigkeitsgefühl steigert, so daß man sich seiner ganzen Existenz nach abhängig fühlt, trotz alledem wird man auch dieses Gefühl als ein völlig einseitiges bezeichnen müssen. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß es das bewußte Gemüth ist, welches erregt wird, und daß dieses Bewußtsein nun nach allen Seiten hin erregt wird durch das Gefühl der Abhängigkeit, kann man nicht sagen; das Gefühl der Harmonie, der Liebe u. s. w. wird dadurch noch nicht erregt und in diesem Sinne ist die Affection, die bloß das Gefühl der Macht erregt, eine völlig einseitige. Auf der andern Seite wird man aber sagen müssen, daß, wenn das Gemüth auch noch nach anderen Seiten hin erregbar ist, z. B. nach Seite der Harmonie, und Gott diese Seite anregen würde, dieses Gefühl der Harmonie auch das Gemüth ganz durchdringt und daß man sich in seinem ganzen Wesen harmonisch angeregt fühlt und sich ebenfalls bewußt ist, seiner ganzen Existenz nach von einem harmonischen Wesen angeregt zu sein. Das ganze Gemüth steht dann unter dem Eindruck, von einem absolut harmonischen Wesen afficirt zu sein. In diesem Sinn ist diese Affection so wenig einseitig als die andere, durch die wir inne werden, von Gott absolut abzuhängen. Nun ist sie freilich insoweit einseitig, als das Gemüth nicht nur nach Seiten der Harmonie erregbar ist. Allein diese Einseitigkeit hat auch die Affection, durch welche sich Gott als den Allmächtigen kundthut. Denn auch in ihr ist das Gemüth nur in seinem Gefühl für Macht erregt worden. Wenn nun also richtig betrachtet vollkommen ebenso gut das Gefühl der absoluten Harmonie erregt werden kann als das der absoluten Abhängigkeit, so kommt dazu noch dies, daß eben deshalb, weil das Gefühl der Abhängigkeit allen Gefühlen als das allgemeinste zu Grunde liegen muß, es auch in dem Gefühl des absolut Harmonischen aufbewahrt sein muß, so daß also im Gegentheil eine Affection von Seiten Gottes, durch welche er sich als den absolut Harmonischen kundthut, eine viel reichhaltigere ist, als eine solche, in der er sich lediglich als den Allmächtigen kund thut; denn indem immer das Gefühl der Abhängigkeit einer Affection beivohnt, wird in

dem Gefühl, von dem absolut harmonischen Wesen afficirt zu sein, immer das absolute Abhängigkeitsgefühl mitgegeben sein. Wir fühlen uns von dem absolut harmonischen Wesen absolut abhängig <sup>1)</sup>. Um also zusammenzufassen: Es kommt keineswegs nur darauf an, daß das Gefühl, welches erregt wird, zugleich so sei, daß es unsere ganze Totalität beherrsche, daß wir uns in unserem innersten Wesen afficirt fühlen. Vielmehr ist das Gemüth selbst wieder nach verschiedenen Seiten erregbar und das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, wenn es auch die ganze Existenz des Individuums umfaßt, ist doch wieder insofern einseitig, als das Gefühl der Abhängigkeit nicht das einzige ist, welches erregt werden kann.

Wenn nun aber Gott nicht nur als Allmacht gedacht werden kann, sondern wenn er zugleich noch andere Tiefen seines Wesens hat, so ist durchaus nicht abzusehen, warum er sich auf so einseitige Weise dem Gemüthe unmittelbar mittheilen soll, nur als Allmächtigen. Und wenn, was wir hier nicht näher als vernunftgemäß, d. h. als der Idee Gottes völlig entsprechend, zu erweisen haben, es Gottes keineswegs unwürdig ist, daß er auf ein bestimmtes Individuum eine bestimmte Thätigkeit richte und nur dem Geist sich als Geist mittheile, so ist auch nicht abzusehen, warum er nicht je nach dem Stande der Entwicklung des Gemüthes der Menschen, je nach der Erregbarkeit desselben es nach dieser oder jener Seite hin unmittelbar erregen und so bestimmte Seiten seines Wesens offenbaren sollte.

Jedenfalls aber ist es von der psychologischen Seite angesehen keineswegs undenkbar, daß je nach der Erregbarkeit des Gemüthes Gott auf bestimmte Weise dasselbe erzeuge.

Indeß wir stehen hier immer nur bei der Möglichkeit unmittelbar von Gott bestimmter Gottesgefühle. Es fragt sich, ob sie wirklich vorkommen, und wenn sie vorkommen, welche Merkmale sie haben.

<sup>1)</sup> Man könnte der Meinung sein, daß das Gefühl, von dem absolut Harmonischen getroffen zu sein, nicht zu unterscheiden sei von dem Gefühl, von einem harmonischen Wesen überhaupt getroffen zu sein. Indeß da mit jeder Affection das Gefühl der Abhängigkeit verbunden ist, so wird das Gefühl, von dem absolut Harmonischen getroffen zu sein, schon durch das diesem Gefühle zu Grunde liegende und nothwendig mit ihm verbundene absolute Abhängigkeitsgefühl gesichert sein, wozu noch als Kennzeichen die reine unmittelbare Geistigkeit dieses Gefühles kommt (vgl. S. 256 ff.).

Es ist nun nicht zu läugnen, daß es Fälle giebt, in welchen die nähere Bestimmtheit des Gottesgefühles durch Affectionen des Gemüthes von der endlichen Seite her gegeben ist.

Es können uns z. B. viele Liebesthaten Gottes erzählt werden, die er an den Menschen vollbracht habe; es kann durch sie in uns das Gefühl der Liebe Gottes erweckt werden. Wir glauben an die göttliche Liebe und haben sie doch noch nicht an uns erfahren. Wir können auch an uns viele Beweise von Liebe im äußeren Leben erfahren haben; unser Gefühl kann von diesen Beweisen der Liebe erregt worden sein. Wir verbinden dieses Gefühl mit Gottesbewußtsein und haben nun das Gefühl, daß Gott auch Liebender sei. Es ist nicht zu läugnen, daß wir uns auf diese Weise oft bestimmt religiös angeregt fühlen. Allein alle solche Gefühle sind vermittelte, nicht von originaler Kraft, nicht von hinreißender Ueberzeugung <sup>1)</sup>. Hingegen giebt es Momente, in welchen sich der Mensch mit unwiderstehlicher Macht und vollkommen unmittelbar von Gott berührt fühlt als dem Liebenden. Vielleicht empfänglich gemacht durch äußere Erfahrungen fühlt er, daß er nun ganz unmittelbar von der göttlichen Liebe getroffen werde. Es ist wie ein völlig Neues, wie eine neue göttliche Offenbarung, die ihm zu Theil wird <sup>2)</sup>. Nun weiß eigentlich ein Mensch erst recht, was Liebe ist, nachdem er unmittelbar von dem Quell der Liebe afficirt worden ist. Hier feiert der endliche Geist seine Liebesgemeinschaft mit Gott. Das Criterium dafür, daß diese Affection in ihrer ganzen Bestimmtheit von Gott stamme, ist ihre geistige Unmittelbarkeit. Je größer nun die Klarheit ist, mit welcher der endliche Geist sich von der Welt unterscheidet, um so klarer wird er die unmittelbar von Gott sein Gefühl auf bestimmte Weise anregenden Affectionen von denen unterscheiden, welche durch Einwirkungen von der Welt her ihre nähere Bestimmung erhalten haben.

Giebt es nun aber solche bestimmte Affectionen Gottes, in welchen er das Gemüth nach der Seite seiner Erregbarkeit unmittelbar erregt, so müssen wir daraus auch den Schluß ziehen, daß in solchen klar und bestimmt empfundenen Affectionen Gott sich als bestimm-

<sup>1)</sup> Alle derartig erregten Gefühle können nur als Vorbereitungen angesehen werden, welche uns für eine bestimmte unmittelbare Erregung Gottes empfänglich stimmen (vgl. unten das Nähere).

<sup>2)</sup> Dies geschieht ohne äußere sinnliche Vermittelung, wenn auch die Empfänglichkeit durch die Außenwelt erregt sein mag. Siehe unten das Nähere über die Offenbarung der göttlichen Liebe.



ter real offenbart. Wird Gott z. B. als der absolut Harmonische gefühlt und ist durch die Unmittelbarkeit dieses Gefühles ausgeschlossen, daß die nähere Bestimmtheit desselben aus Affectionen, die von der Welt her das Gemüth getroffen haben und mit dem allgemeinen Abhängigkeitsgefühl verbunden sind, stamme <sup>1)</sup>, dann bleibt Nichts übrig, als anzunehmen, daß Gott das Gemüth harmonisch angeregt habe, da nur auf eine bestimmte Erregung hin das Gefühl der Harmonie unmittelbar erregt wird. Ist aber das der Fall, so muß er selbst ein harmonisches Wesen sein; denn wenn er ohne alle Harmonie wäre, würde er nie das Gefühl der Harmonie erregen können. So ruhen also diejenigen Gefühle, in welchen Gott unmittelbar auf bestimmte Weise gefühlt wird, in denen man sich bewußt ist, unmittelbar und nicht erst durch Affectionen von der Weltseite her Gott auf bestimmte Weise zu fühlen, auf realer bestimmter Affection Gottes und wir werden deshalb in so bestimmten Gefühlen von dem bestimmten realen Sein Gottes, von der Realität bestimmter göttlicher Wesensbestimmtheiten unterrichtet. —

Wenn nun aber auch auf diese Weise bestimmte reale Affectionen Gottes angenommen werden können, so scheint es doch, man hat nur einzelne zerstreute göttliche Affectionen, aus denen nie eine zusammenhängende Gotteserkenntniß entstehen kann, wenn man auch alle die einzelnen Affectionen in das Denken aufnimmt. Wir wollen deshalb hier noch Folgendes über den Zusammenhang der Gefühle unter einander im Vorübergehen bemerken.

Wir haben das Princip festgestellt, daß es bestimmte göttliche Affectionen geben könne. Die Bestimmtheit derselben richtet sich nach der Empfänglichkeit des Gemüthes. Diese Empfänglichkeit nun ist der Entwicklung unterworfen. Es ist also möglich, daß, so lange das Gefühl z. B. der Macht erregt werden kann, die Erregbarkeit anderer Seiten des Gemüthes noch verschlossen ist. Später kann das Gemüth nach anderen Seiten hin erregbar sein; dann kann Gott es auch unmittelbar nach dieser Seite hin erregen. Die Erregbarkeit des Gemüthes wird zwar nach keiner Seite hin absolut null sein, indessen werden wir annehmen müssen, daß nur dann Gott unmittelbar das

<sup>1)</sup> Es ist ja möglich, daß das Gemüth empfänglich gemacht worden ist für diese Affection durch sinnlich vermittelte Eindrücke. Aber darum ist dieses bestimmte Gefühl selbst doch von aller sinnlichen Vermittelung fern.

Gemüth nach einer Seite hin erregen wird, wenn die Erregbarkeit desselben bis auf einen gewissen Grad ausgebildet ist. Dieser Grad wird, näher bestimmt, der sein müssen, daß das Eigenthümliche dieser Seite des Gemüthes klar erregt werden kann und nicht mehr eine Vermischung mit anderen Gefühlen möglich ist. Eine solche Vermischung ist z. B. möglich, wenn das Gefühl der Harmonie das höchste ist, das Gott erregen kann. Von der Weltseite her mag nun auch das Gefühl der Güte erregt werden. Aber weil das Gefühl nach dieser Seite hin noch nicht klar erregbar ist, wird das Gefühl der Güte noch mit dem der Harmonie verschmolzen sein und nicht klar von ihm unterschieden werden, so daß dann das Harmonische als das Gute angesehen wird, die ethischen Gefühle noch den ästhetischen untergeordnet sind, ja mit ihnen verwechselt werden. Wir werden diesen Satz nachher verwenden müssen.

Es ist nun aber ferner nicht zu läugnen, daß die verschiedenen Gefühle einen verschiedenen Werth haben. Denn wenn Gott wirklich auf verschiedene Weise je nach der Erregbarkeit des Gemüthes afficirt, so muß Gott auch bestimmte Seiten seines Wesens unterscheiden und die unterschiedenen durch ein ordnendes Band verbinden, indem von Gott selbst alle Eigenschaften auf einen bestimmten Punkt bezogen werden und je nach der Stellung zu demselben dann verschiedene Werthe erhalten. Werden also die verschiedenen Seiten des göttlichen Wesens von Gott selbst nicht für gleichwerthig gehalten, so können auch die verschiedenen Gottesgefühle nicht gleichwerthig sein. Es giebt demnach Stufen in der Entwicklung der religiösen Gefühle. Die Erregbarkeit des Gemüthes nun ist, wenn ein höheres Gefühl erregt wird, größer und intensiver als bei den niedrigeren Gefühlen. Die höchste klare Affection, welche einem Individuum zu Theil wird, ist immer diejenige, welche dasselbe am tiefsten ergreift und am intensivsten erregt, und deshalb ist es auch nach dieser Seite hin am erregbarsten und wird für diese Affection am empfänglichsten sein. Ist nun aber einmal ein Individuum nach der erregbarsten Seite wirklich erregt worden, so wird diese Erregung vermöge der Continuität des Bewußtseins in dem Gedächtnisse aufbewahrt werden, und wenn dem Gemüthe eine niedrigere Affection zu Theil wird, wird das früher empfundene Gottesgefühl sich geltend machen und mitklingen. Es ist nicht denkbar, daß immer nur jenes eine höchste Gefühl von Gott angeregt werde; denn zu verschiedenen Zeiten ist das Gemüth

verschieden erregbar <sup>1)</sup> und die Affectionen der niederen Gefühle werden nicht durch die höheren ausgeschlossen, weil nie das Höhere das Niedrigere ausschließt, sondern in der höheren Stufe die niedrigere bewahrt wird. Wird nun aber auch statt des höchsten klaren Gefühles, dessen ein Individuum fähig ist, z. B. des Gefühles der göttlichen Harmonie, das Gefühl der Allmacht erregt, so muß angenommen werden, daß jenes Gefühl der Harmonie in diesem Gefühle mitleidet, weil das Individuum am intensivsten von der harmonischen Seite erregt worden ist, so daß diese Erregung sich selbst dann noch zur Geltung bringt, wenn auch das Gefühl zunächst nach einer ganz anderen Seite hin erregt wird. Ohnehin aber wird die Empfänglichkeit eine bei weitem größere sein bei jenem höheren Gefühle, so daß Erregungen nach anderen Seiten hin weit seltener sein werden, weil nach dieser Seite das Gemüth weit mehr für die göttliche Affection empfänglich ist. Mit einem Worte: dieses Gefühl Gottes, für welches die größte klare Erregbarkeit vorhanden ist und welches von den unmittelbaren Gottesgefühlen, deren ein Individuum fähig ist, das höchste ist, wird der Grundton sein, der in allen religiösen Erregungen eines Individuums oder einer gleichgestimmten Anzahl von Individuen, die eine religiöse Gemeinschaft bilden, mitleidet und zu welchem immer wieder zurückgekehrt wird. So werden also alle Gefühle, welche auf unmittelbarer Affection Gottes ruhen, in einem Individuum und ebenso in einer Religion sich um eines gruppieren, welches alle übrigen Gefühle, so zu sagen, beherrscht, weil es am intensivsten ist, weil für dieses die Gemüther der einer bestimmten Religion Angehörigen am erregbarsten sind. Je nachdem nun ein höheres oder niederes Gefühl den Grundton bildet, wird eine Religion einen höheren oder niederen Werth haben <sup>2)</sup>. Was die Gruppierung der religiösen Gefühle

<sup>1)</sup> Wenn wir auch festhalten müssen, daß Gott immer je nach der Empfänglichkeit das Gemüth afficirt, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß ein früher erregtes Gefühl mitleide. Daß Gott immer das Gemüth je nach der Empfänglichkeit afficire, mußten wir im Verhältniß zum Weltbewußtsein festhalten (S. 257). Sonst würde ja das Gottesgefühl seinen absoluten Charakter verlieren, wenn durch das Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein erdrückt werden könnte. Aber die Bestimmungen des Gottesgefühles können wechseln je nach der Empfänglichkeit und auch bei späteren Bestimmungen des Gottesgefühles früher erregte Bestimmungen desselben mitleiden. — Sollte gar keine Empfänglichkeit da sein, dann kann freilich auch Gott nicht das Gemüth erregen; aber dieser Zustand ist abnorm.

<sup>2)</sup> Wir können Schleiermacher, der zuerst aus der verschiedenen Grundbestimmtheit des religiösen Gefühles die Verschiedenheit der Religionen abgeleitet

um den Grundton angeht, so sind hier die Bestimmtheiten des Gottesgefühles, die von unmittelbarer göttlicher Affection ausgehen, d. h. die originalen, von denen zu unterscheiden, welche durch die Verbindung einer von der Welt herkommenden Erregung mit dem Gottesgefühle entstehen <sup>1)</sup>. Alle originalen Gefühle können natürlich nicht in jeder Religion vorkommen, da es in keiner Religion ein höheres originales Gefühl als den Grundton geben kann. Dagegen können in einer Religion die niedrigen Gefühle wohl originale sein. Denn wenn in denselben auch der Grundton mittönt, z. B. das Gefühl der Gerechtigkeit, so kann deshalb doch auch das Gefühl der Allmacht unmittelbar von Gott erregt werden, weil nach dieser Seite das Gemüth klar erregbar ist, so daß Gott als Allmächtiger, Gerechter unmittelbar gefühlt wird. Was nun aber jene nicht originalen Gottesgefühle angeht, so ist wohl denkbar, daß das Gemüth, wenn auch nicht klar, doch nach höheren Seiten hin, als der Grundton des betreffenden Religiösen ist, afficirt sei, und eine solche Erregung kann sich auch mit dem Gottesgefühle verbinden, so daß sich dann um die originalen Gottesgefühle eine Reihe secundärer Gefühle gruppirt. Nehmen wir z. B. an, der Grundton einer Religion sei der, daß Gott als harmonischer gefühlt werde. Von der Weltseite her ist das Gefühl der Liebe erregt worden und Gott wird nun durch die Verbindung des so erregten Gemüthes mit dem Gottesgefühle als Liebe gefühlt. Da wird doch das originale Gefühl die Herrschaft behalten, weil die höhere Seite des Gemüthes noch nicht so klar erregbar ist, daß Gott unmittelbar sich als Liebe kundthun kann; es wird hier die göttliche Liebe mit der Harmonie, das Ethische mit dem Aesthetischen, vermischt werden und so wird das reine Grundgefühl verunreinigt, weil es mit Gefühlen vermischt wird, welche in ihrer Eigenthümlichkeit noch nicht selbständig hervortreten können, weil nach dieser Seite hin noch keine klare Erregbarkeit des Gemüthes gegeben

---

hat, darin nicht beistimmen, daß die Verschiedenheit der Grundtöne auf den Werth der Religionen keinen Einfluß habe, wozu Schleiermacher in den Reden über Religion (V, S. 263 ff.) neigt.

<sup>1)</sup> Schleiermacher macht diesen Unterschied nicht, weil er alle Bestimmtheiten des Gottesgefühles nur aus dem Selbst- und Weltbewußtsein ableitet, und meint deshalb auch, daß jede Bestimmtheit des Gottesgefühles in jeder Religion, nur in jeder unter anderem Gesichtspunkte, vorkommen könne (Dogmatik, I, 59, §. 10, Nr. 2 und 3, sagt er das wenigstens von den Religionen gleicher Art und Stufe).



ist. Wir reden hier natürlich in abstracto von den verschiedenen möglichen und wirklichen Gottesgefühlen, ohne auf die möglichen Verirrungen des religiösen Gemüthes genauere Rücksicht zu nehmen. —

Jedenfalls ergibt sich, daß unter den bestimmten, von Gott unmittelbar erregten Gefühlen Ordnung ist, indem das höchste innerhalb der betreffenden Religionsstufe vorkommende originale Gefühl in den Mittelpunkt tritt. Da ist nun freilich die Täuschung leicht möglich, daß jede Religion ihr Grundgefühl für das schlechthin höchste und sich darum für die vollkommene hält, weil sie höhere unmittelbare Affectionen Gottes nicht kennt und die höheren Gefühle, die sie etwa kennt, weil sie nicht originale sind, dem Grundgeföhle unterordnet. Indeß zeigt eine niedrigere Religion immer an gewissen Punkten, daß sie über sich hinausstrebt, z. B., wie wir andeuteten, dadurch, daß unklare höhere Geföhle mit dem Grundgeföhle sich verbinden und vermischet werden. Jene Täuschung kann insbesondere dann beseitigt werden, wenn die niedere Religion mit einer höheren in Berührung kommt. Die höchste Religion wird die sein, wo das Gemüth sich von dem absolut Werthvollen, d. h. von der göttlichen Liebe, getroffen fühlt, und zwar so, daß in dem Geföhle selbst zugleich das unmittelbare Bewußtsein des absolut Werthvollen enthalten ist. Indeß dies näher auszuführen, würde Sache einer Religionsphilosophie sein. Da in jeder höheren Stufe die niederen aufbewahrt sind, so werden in der höchsten Religion alle originalen Affectionen des Gemüthes stattfinden können und das höchste Gefühl wird als Grundton in jeder einzelnen Affection mitklingen; und wenn wir auch Gottes nicht ganz unmittelbar so inne werden können, daß unser Gemüth nach allen erregbaren Seiten zugleich von ihm in einem zusammenfassenden Geföhle erregt würde, was um unserer Endlichkeit willen kaum möglich ist, — so sind wir doch im Stande, in einer Reihe von Affectionen seiner inne zu werden, welche sich um den Grundton so gruppiren, wie in Gott alle Eigenschaften zu der höchsten in Beziehung stehen und durch die Beziehung zu ihr ihrem Werthe nach geordnet werden. So ist also in der vollkommenen Religion ein zusammenhängendes Netz von originalen Geföhlen möglich, welche unmittelbar reale göttliche Eigenschaften beurfunden. Denn hat Gott diese oder jene Seite des erregbaren Gemüthes unmittelbar erregt, so muß er selbst eine Seite in sich haben, vermöge deren er auf diese bestimmte Weise erregen kann. —

Diese Gefühle können in das Denken aufgenommen und geordnet und so eine auf realer Grundlage ruhende Gotteserkenntniß gewonnen werden <sup>1)</sup>).

Bei der Frage, wie der so gefühlte Gott in das Denken aufgenommen werde, setzen wir voraus, daß die den bestimmten Gottesgefühlen entsprechenden Ideen in der Vernunft gegeben seien, und verweisen im Uebrigen auf unsere früheren Auseinandersetzungen (S. 246 ff. u. 252 ff.). Hier kommt es uns nun nur darauf an, die Schwierigkeiten hervorzuheben, welche sich bei dem Werden des näher bestimmten religiösen Wissens ergeben, und die verschiedenen möglichen Irrwege, auf welche das religiöse Wissen gerathen kann, im Allgemeinen zu kennzeichnen.

Zunächst ist, damit Gott rein empfunden werden kann, wie er das Gemüth unmittelbar afficirt hat, allerdings ein klares Welt- und Selbst-

<sup>1)</sup> Rothe verlangt zwar auch, daß das Gefühl selbst schon bestimmt sein solle. Das „evangelisch-christlich bestimmte Gottesgefühl in seinen intensivsten Momenten“ soll Gegenstand der Speculation sein (Ethik, I, S. 38, §. 6). Allein wie sollen wir damit folgenden Satz reimen (S. 73, §. 16): „Es steht [dem Theologirenden] fest, daß in seiner Urgestalt als Gottesahnung außer dem Grundmomente der Absolutheit auch derjenige Gehalt, nur noch ganz ungeschieden in sich, mitenthaltend ist, der durch die in Rede stehenden vielen Determinationen ausgedrückt werden will“? Es ist schwer zu denken, wie ungeschieden in dem Gefühl die Determinationen liegen sollen, die den Gottesbegriff bestimmen. Ist in der bewußten Ahnung keine klar hervortretende Bestimmtheit, so ist auch nicht zu sehen, wie in ihr die evangelische Bestimmtheit liegen soll. Man kennt dann den Inhalt der Ahnung an sich nicht; denn er ist ja „in dem Gefühl ungeschieden“. So würde das unklare Gottesbewußtsein erst durch den Proceß des Denkens zur Bestimmtheit sich vollenden. Wie dann aber „die Speculation darin ihre Probe finden soll“ (Ethik I, S. 45, §. 7), „daß in ihren Ergebnissen der Grundstoff, auf welchen sie zurückging, das eigenthümlich fromme Gefühl, sich genau wieder erkennt“, wenn auch so, „daß dieses unmittelbare Gefühl sich nun zugleich klar über sich selbst verständigt findet“, ist nicht abzusehen. Die Bestimmtheit, die das Gottesbewußtsein an sich haben soll, erreicht es doch erst durch den dialektischen Proceß. Und Gott ist nicht auf bestimmte Weise schon gefühlt. Soll das Gottesgefühl bestimmt sein, so muß auch klar die Bestimmtheit gefühlt werden, womit freilich das Gefühl einseitig bestimmt ist. Aber soll einmal, wie auch Rothe will, Gott Bestimmtheiten haben und sollen unsere Begriffe die Gotteserkenntniß um ihrer Endlichkeit willen nicht ausschließen, so kann auch Gott ebenso gut dem Gefühl je nach seiner Empfänglichkeit sich mittheilen und es müssen bestimmte reale Affectionen Gottes möglich sein. Denn sonst wird immer nur das Sein Gottes überhaupt als reales gefühlt werden, die Bestimmtheiten Gottes aber können im besten Falle als Postulate des Denkens erwiesen werden, wenn nicht ihre Realität durch unmittelbare bestimmte Affection gefühlt wird.

bewußtsein vonnöthen. Denn sonst können die von Gottes Anregung unmittelbar stammenden Gefühle nicht klar von solchen Gefühlen unterschieden werden, welche nur durch Verbindung einer Affection von der Welt her mit dem Gottesbewußtsein zu Stande gekommen sind. Ja, wenn die Unterscheidung des Ich von der Welt noch nicht genügend klar vollzogen ist, können Gottesempfindungen mit Empfindungen, die von der Welt aus erregt werden, direct vermischt und endliche Gegenstände für dasjenige gehalten werden, was eine absolute Affection hervorgebracht habe. Ist aber das religiöse Gefühl ein klares originales Gefühl, so kann Gott rein gefühlt werden, wie er das Gemüth afficirt hat. Denn wenn auch der gefühlte Gott in das Subject eingegangen und nicht rein objectiver Natur ist, so ist doch eine reale und zwar eine so und so bestimmte reale unmittelbare Erregung des nach dieser Seite hin klar erregbaren Gemüthes gegeben, auf Grund deren der gefühlte Gott durch unmittelbare Reaction des Ich in seiner Totalität so objectivirt wird, wie er das Gemüth angeregt hat. In die innerste Werkstätte der Religion, in das Werden wirklich originaler Gefühle können sich deshalb kaum willkürliche Combinationen der Phantasie einschleichen.

Bei der Uebertragung des Gefühlsinhaltes in Begriffe kommt es also darauf an, die nur mittelbaren Gefühle von den unmittelbaren zu unterscheiden und die verschiedenen Gefühle auch in dem Denken ihrem Werthe nach richtig zu ordnen. Ebenso muß man sich der Grenzen seines Gefühlsinhaltes bewußt bleiben, da der gefühlte Gott nicht der vollkommene, ganze, real existirende Gott, sondern nur der sich soweit mittheilende Gott ist, als das Individuum für ihn empfänglich ist, und deshalb die Meinung vermeiden, als ob Gott nur so sei, wie das betreffende Individuum ihn zu fühlen pflegt. Wenn ferner das Grundgefühl einer Religion für das höchste, das es gebe, erklärt wird, nur weil in dieser bestimmten Religion es kein höheres originales Gottesgefühl giebt, so wird auch da vergessen, daß Gott sich je nach der Empfänglichkeit mittheilt. Macht deshalb eine Religion den Anspruch, die absolute zu sein, so hat sie die Berechtigung dieses Anspruches jedenfalls wissenschaftlich zu erweisen.

Bei der Uebertragung des Gefühlsinhaltes in das Erkennen kann vorzüglich in Zeiten religiöser Erregung die Phantasie insbesondere dann falsche Vorstellungen erzeugen, wenn die Klarheit der Begriffe fehlt. Die religiösen Aussprüche vieler Menschen, welche nicht klare Begriffe haben, sind sehr mißverständlich und können zu allen mög-

lichen Auswüchsen der Phantasie für sie selbst und Andere Veranlassung geben. Indeß muß man sich wohl hüten, von der größeren oder geringeren Klarheit der religiösen Aussprüche und Vorstellungen eines Menschen ohne Weiteres einen Rückschluß auf die größere oder geringere Klarheit der Erregbarkeit seines Gemüthes machen zu wollen. Auch wird man einem weniger Gebildeten nicht abstreiten können, daß er wenigstens in Bezug auf das religiöse Grundgefühl leidlich klare Vorstellungen sich verschaffen könne, weil die Empfänglichkeit des Gemüthes nach dieser Seite am klarsten ausgebildet ist und demgemäß zu erwarten steht, daß für diesen Grundton die Begriffe auch in dem populären Bewußtsein am klarsten gestaltet sind. Ueberhaupt aber wird man nicht sagen können, wie Pfleiderer zu meinen scheint <sup>1)</sup>, daß die Phantasie gezwungen sei, bei der Uebertragung des Gefühlsinhaltes in Begriffe durch falsche Combinationen falsche Vorstellungen zu erzeugen. Sollte sie denn nur ein Hinderniß für die Erkenntniß der Wahrheit sein? Ist etwa bei philosophischen Combinationen die Phantasie nicht auch thätig? Es ist wahr: Gerade so, wie die Phantasie Gestalten durch Combination zu erdichten vermag, die nicht existiren, z. B. Thiergehalten, so vermag sie auch den Inhalt des religiösen Gefühles zu gestalten, wie er in Wahrheit nicht ist, kann also z. B. der Erscheinung des Stifters einer Religion Wunder andichten, die er nicht gethan hat und an die zu glauben nichtsdestoweniger später für Pflicht gehalten wird, weil durch diese sich die göttliche Sendung eines solchen Mannes erweise. Aber gerade so, wie trotzdem die Phantasie uns nicht hindert, die realen Gegenstände zu erkennen, wenn sie sich nicht freien Combinationen hingiebt, sondern sich durch die realen Erscheinungen leiten läßt, ganz ebenso kann auch die Phantasie kein nothwendiges Hinderniß bilden, den gegebenen Inhalt des religiösen Gefühles zu erkennen, wenn sie sich nicht durch willkürliche Combinationen, sondern durch diesen Inhalt selbst in ihren Combinationen bestimmen läßt.

Allein darum eben handelt es sich, wird man einwerfen, ob die Phantasie sich durch den religiösen Inhalt leiten läßt. In Zeiten religiöser Erregung ist sie doppelt erregt und verfährt, so könnte man sagen, willkürlicher als je. Allein dieser Meinung kann man entgegenhalten, daß gerade bei dem Entstehen einer neuen Religion zugleich der religiöse Trieb so mächtig ist, daß die eigenthümliche Bestimmtheit

<sup>1)</sup> Pfleiderer, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, I, S. 79 ff.



des Gottesgefühles, welche diese Religion charakterisirt, so sehr die Gemüther beherrscht, daß die Phantasie, wie sie durch diese religiöse Bewegung erregt wird, auch völlig unter der Herrschaft dieser religiösen Bewegung steht. Denkt man sich nun noch, von dem Stifter abgesehen, an der Spitze der Bewegung Männer von klarem Verstand, von nicht verworrenen Begriffen, wie das bei den höheren Religionen auch der Fall ist, so werden gerade diese unter dem Eindrucke ihres religiösen Gefühles völlig im Stande sein, diese Eindrücke richtig in Begriffe zu kleiden; ja ein solches Ringen nach begrifflicher Klarheit findet sich bei höheren Religionen nicht selten, daß im Dienste der Religion eine neue religiöse Sprache entsteht, um adäquate Worte für den neuen Inhalt zu finden. Und man wird nicht sagen können, daß die religiöse Sprache höherer Religionen an phantastischer Unklarheit zu leiden pflege. Mag die Phantasie bei solchen Männern in hohem Maße erregt sein, das wird sie keinesfalls hindern, daß der Grundton der betreffenden Religion von ihnen, die für die religiöse Lehre maßgebend werden, klar und bestimmt erfaßt werde, weil ihre Phantasie gerade dadurch, daß ein neues Gottesgefühl sich geltend macht, erregt worden ist. Daß also die religiöse Erkenntniß nothwendig in den für eine Religion durchaus wesentlichen Punkten verfälscht werden müsse, kann man nicht sagen; es wird um so weniger wahrscheinlich, je höher und bestimmter das Grundgefühl ist, das in einer Religion erregt wird. Es ist weit mehr Spielraum für die Phantasie gelassen, wenn das Grundgefühl Allmacht ist, als wenn das Grundgefühl Gerechtigkeit oder Liebe ist.

Es kann also vieles Irrthümliche sich leicht in die religiösen Vorstellungen einschleichen, weil, von den möglichen Unklarheiten des Gefühles selbst abgesehen, zunächst das Gefühl sich nicht in abgewogenen Ausdrücken zu äußern pflegt, die dann leicht mißverstanden und verkehrt angewendet werden. Auf diese Weise kann also auch der Gmein Glaube einer religiösen Gemeinschaft vieles Irrthümliche enthalten und es wird dem Einzelnen, falls einmal Irrthümer sich eingestellt haben, um so schwerer werden, sich von denselben zu emancipiren, als gar zu leicht die Auctorität des Ganzen in einer religiösen Gemeinschaft auch die Irrthümer beschützt. Indes wird bei den verschiedenen Religionen in verschiedenem Maße Irrthum sich einsfinden und wir müssen schließlich bei dem Satze beharren, daß es in einer höheren Religion keineswegs nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich ist, daß das Grundgefühl in falsche oder unzureichende

und dem Gefühle inadäquate Begriffe gebracht werde. Berechtigt aber ist es, um dieser möglichen Irrwege willen an die religiöse Wissenschaft die Forderung zu stellen, ihren eigenthümlichen Inhalt nicht nur in Begriffe zu bringen, sondern auch als vernunftgemäß zu erweisen.

Alein wenn so Alles auf die bestimmte unmittelbare innere Offenbarung ankommt, wie hat dann eine historische, d. h. durch die Sinnenwelt vermittelte, äußere Offenbarung noch Raum, welche die höheren Religionen, insbesondere das Christenthum, geltend machen? Man kann sich zunächst nicht verhehlen, daß, wenn die Sinnenwelt in Ansehung unseres höchsten Zweckes völlig überflüssig wäre, ein dualistischer Zug sich kaum vermeiden ließe, indem sie dann unsern Geist von dem höchsten Zwecke, von der Gemeinschaft mit Gott, abzöge. Es ist deshalb auch daran festzuhalten, daß bestimmtes intensiv Unendliches, d. h. unendlich werthvolles Geistiges, in der Körperwelt zur Darstellung kommen und demgemäß auch Gott einzelne Seiten seines Wesens auf vermittelte Weise in der Körperwelt offenbaren kann. Aber trotzdem kann doch nicht die Materie dem Geiste gleichgestellt werden, welchem Gott sich selbst unmittelbar mittheilen kann, sondern sie ist nur, so zu sagen, die Sprache Gottes, indem sie die Fähigkeit hat, Zeichen zu sein, in welchem sich Göttliches nach bestimmten Seiten kundthut. Das Zeichen aber ist nicht mit dem, was es bezeichnet, identisch, sondern es ist Zeichen für etwas Anderes, das es bezeichnet. Äußere Liebesthaten z. B. sind immer nur Zeichen der Liebe, nicht die Liebe selbst, aber Zeichen, welche in Anderen das Gefühl, geliebt zu sein, erwecken können. Wir sind so beschaffen, daß die der Entwicklung unterworfenen Erregbarkeit unseres Gemüthes nur durch Vermittelung der Sinnenwelt gebildet wird. So kann sich auch Gott der durch die Sinnenwelt vermittelten Offenbarung bedienen, um die Empfänglichkeit des Gemüthes für eine unmittelbare geistige Erregung vorzubereiten. Aber alle durch die Vermittelung sinnlicher Eindrücke erregten Gefühle sind vermittelte und nicht originale und deshalb wird, wenn unser Gemüth durch die äußere Offenbarung empfänglich gemacht ist, Gott original und unmittelbar sich dem Gemüthe mittheilen, und diese Mittheilung wird als Zweck und jene äußere Offenbarung wird als Mittel zu dem Zweck angesehen werden müssen. Unabänderlich müssen wir den Satz festhalten: Die geistige unmittelbare Gemeinschaft mit Gott ist das höchste Interesse der Religion, denn Gott ist Geist.

Man kann es nun schon als äußere Offenbarung bezeichnen, wenn ein Prophet durch Mittheilung einer inneren Offenbarung in Wort oder Schrift in Andern die Empfänglichkeit für dieselbe unmittelbare göttliche Erregung des Gemüthes herstellen will. Allein die Offenbarung des Christenthums will sich nicht auf Prophetie beschränken, vielmehr soll nur in der Lebensgemeinschaft mit Christus Liebesgemeinschaft mit Gott möglich sein. Er gilt den Christen als der Mittler zwischen Gott und Menschen und da scheint der Ration überschritten, daß wir durch die äußere Offenbarung nur für das Empfangen unmittelbarer innerer Offenbarung vorbereitet werden sollen.

In dem Christenthum offenbart sich uns Gott als Liebe. Man könnte nun denken, daß unser Gemüth für die innere Offenbarung der göttlichen Liebe schon durch die Erfahrungen der Liebe, die wir in der Welt machen, genugsam vorbereitet werde. Allein von dem Schuldbewußtsein abgesehen, welches uns von Gott trennt und die Empfänglichkeit für eine unmittelbare Liebeserfahrung Gottes verschließt, wenn nicht Gott uns zuvorkommend seine Liebe in der Offenbarung entgegenbringt, worüber hier nicht ausführlicher geredet werden kann, ist die göttliche Liebe als Liebe genöthigt, soweit man bei der Liebe von Nothwendigkeit reden kann, die Erregbarkeit des menschlichen Gemüthes für diese höchste unmittelbare Offenbarung auf das Intensivste vorzubereiten. Das geschieht eben durch eine besondere äußere Offenbarung innerhalb der Sinnenwelt, durch historische Thaten, in denen sich Gott als der erweist, der uns liebt. Da nun aber objective Thaten kein Beweis für eine Gesinnung sein können, wenn sie nicht von einer Person ausgehen, so würde eine solche Offenbarung erforderlich sein, in welcher durch eine gotterfüllte Person im Namen Gottes Thaten gethan werden, die Gottes Liebe beweisen. Das Christenthum behauptet, daß in Christo eine solche Liebesmittheilung an die Menschheit gegeben sei. Sei es nun die Erscheinung Christi, wie sie sich äußerlich und sinnlich offenbarte, oder sei es die mündliche oder schriftliche Mittheilung von der Erscheinung Christi als der Erscheinung dessen, in dem Gott seine Liebe durch äußere Thaten vollkommen bewiesen hat, Beides hat den letzten Zweck nicht in sich, sondern soll Mittel sein, um das Vertrauen wach zu rufen, daß Gott uns liebt, und dadurch die Empfänglichkeit für eine unmittelbare Liebesmittheilung Gottes an uns zu erwecken.

Soll Gott als Liebe gefühlt werden, so ist das nur dann möglich, wenn er unser Gemüth nach Seiten der Liebe so anregt, daß wir uns geliebt fühlen. Nicht etwa soll diese Erregung zunächst bedeuten, daß unsere Liebe angeregt werde, so daß wir Gott lieben, sondern vielmehr dies, daß wir uns von dem absoluten Wesen berührt fühlen, das Liebe ist, und dies Gefühl ist kein anderes als das, von Gott geliebt zu sein. Allein dies Gefühl kann nur durch eine ganz eigenthümliche Mittheilung Gottes erregt werden. Gott kann sich als Allmächtigen, als Harmonischen 2c. kundthun, wie wir sahen. Auch da theilt er sich uns mit, aber er wird darum noch nicht als Liebe empfunden, wenn auch, objectiv angesehen, schon in den niederen göttlichen Offenbarungen Liebe enthalten ist, sofern in ihnen Gott sich uns mittheilt. Soll Gott als Liebe empfunden werden, so muß er als der empfunden werden, der sich uns mittheilt; er muß sich nicht nur mittheilen, sondern er muß sich als den mittheilen, der sich uns mittheilen, uns geben will. Er muß sich in einer Form mittheilen, die uns adäquat ist, in der er sich uns als zu unserer Endlichkeit sich herablassend giebt, so daß man seinen Willen fühlt, sich uns mitzutheilen. Es ist nun kaum zu denken, wie diese adäquate Form solle gegeben werden, wenn wir nicht einen Mittler annehmen. In dem Mittler ist Beides gegeben: einerseits ist Gott in ihm, andererseits ist Gott so in ihm, wie wir ihn aufnehmen können, wie er sich selbst uns geben kann. Gottes Liebe wird gefühlt, indem er sich uns mittheilt, — deshalb muß er in dem Mittler sein, eins mit ihm sein. Aber seine Liebe wird nur gefühlt, indem man seinen Willen fühlt, sich uns mitzutheilen. Und deshalb muß er Mittler sein: in dem Mittler giebt sich Gott als den, der sich zu uns herabläßt, der sich uns geben will, als Liebe. Aber damit ist nicht eine sinnliche Vermittelung gegeben, vielmehr müssen wir mit diesem Mittler in unmittelbarer geistiger Gemeinschaft stehen.

Vorhin nun hatten wir gesehen, daß die Empfänglichkeit für eine nicht sinnlich vermittelte Liebesmittheilung Gottes durch eine gottgesandte Person erregt werde, welche, selbst der Liebe Gottes voll, in äußeren Thaten die Liebe Gottes kundthut. Jetzt sehen wir, daß, auch damit wir Gottes Liebe auf rein geistige Weise empfinden können, ein Mittler noth thut. Was ist natürlicher, als daß jene Person dieser Mittler sei? Denn nur dann kann die Liebe Gottes durch Christus in der Sinnenwelt zur Darstellung kommen, wenn in ihm die Liebe



Gottes völlig gegeben, wenn er eins mit Gott ist. Ist er aber eins mit Gott, so ist auch kein Hinderniß vorhanden, daß man in der geistigen Gemeinschaft mit ihm der Liebe Gottes inne werde, dann kann er auch der geistige Mittler sein. Umgekehrt, könnte man in geistiger Gemeinschaft mit Christo der göttlichen Liebe nicht inne werden, dann könnte er nicht eins mit Gott sein und demgemäß auch nicht äußerlich die göttliche Liebe offenbaren. So ist also in ihm die äußere und die innere Offenbarung der göttlichen Liebe geeint.

Aber auch hier müssen wir dabei beharren, daß jene äußere Erscheinung Christi mit seinen Thaten nur die Bedeutung hat, in uns die Empfänglichkeit für die unmittelbare geistige Verührung mit Gott in Christo wach zu rufen. Wollten wir diese unmittelbare geistige Verührung nicht als das Ziel ansehen, so würde uns Christus nicht in originalem Gefühle Gott als Liebe offenbaren können. Denn Gott ist Geist <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Pfleiderer (die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, I, S. 88) meint, daß in der Glaubensvorstellung sich ein Conflict befinde, indem das eine Mal „ein allgemeines und wesentliches Verhältniß an ein einzelnes und insofern immer zufälliges Ereigniß angeknüpft wird“, die Versöhnung an den Tod Jesu, und das andere Mal „ein fortgehendes inneres ideales Geschehen neben das äußere Factum gestellt wird“. So werde gesagt: „Im Stifter des Christenthums ist Gott vor Zeiten einmal . . . . Mensch geworden, aber er soll auch in den Christen allen jederzeit auf innerlich-geistige Weise als der Geistesmensch, als der neue Adam geboren werden“, oder: „Jesus hat die Versöhnung der Menschen mit Gott vor Zeiten einmal bewerkstelligt durch seinen leiblichen Tod, aber wir sollen Alle immerfort die Versöhnung an uns verwirklichen durch den geistigen Tod des alten Menschen, durch Hingabe des selbstischen Willens an Gott.“ „In diesem Nebeneinander des einmaligen äußerlich-sinnlichen und des fortgehenden innerlich-geistigen Geschehens verräth sich aufs Klarste der Charakter der religiösen Vorstellung, wie sie zwischen der Geistigkeit des religiösen Inhalts und der Sinnlichkeit seiner Form in der Mitte schwebt, ohne vom Einen oder vom Andern lassen zu können.“ Aehnlich äußert sich Biedermann (Christliche Dogmatik, S. 507—527, §. 589): „Der fundamentale Widerspruch in der kirchlichen Christologie, der auf jedem Punkte ihrer Fassung des Problems, das christliche Princip als wirkliche Einigung von Gottheit und Menschheit zu bestimmen, hervorbricht und sie wieder auflöst, wurzelt darin, daß das christliche Princip mit der menschlichen Persönlichkeit, deren religiöses Leben seine Offenbarung in der Geschichte ist, unmittelbar identificirt, daß daher ein geistiges Princip als eine einzelne Person beschrieben wird, wovon die mythologisirende Form des Dogma's die nothwendige Folge war.“ §. 799. §. 815. §. 817. §. 832—834. Wir können allerdings auch nicht zugeben, daß an ein Ereigniß, den Tod Christi, mit Recht die Versöhnung geknüpft

Durch das Scheiden Christi von der Erde treten die beiden Momente der äußeren Offenbarung und der inneren geistigen Gemeinschaft mit Christo bestimmter auseinander. Die Berichte von ihm

werde, losgerissen aus dem Zusammenhang des ganzen Lebens dieser Person, die fortlebt und durch ihre Vertretung bei dem Vater die Versöhnung vollendet. Aber wenn Pfleiderer auch die Person für etwas Zufälliges zu halten scheint (I, S. 87. 88), indem der wesentliche Inhalt der Frömmigkeit bei Allen derselbe sei, so würde in Bezug auf die Gemeinschaft mit Gott die Individualität als das angesehen werden müssen, was nicht zum Wesen gehört und vergänglich ist, es müßte also in der vollen Gemeinschaft mit Gott ein Jeder seine Individualität verlieren. Das will doch wohl Pfleiderer nicht, der einen persönlichen Gott lehrt, welcher in die Zeit eingehe (I, S. 185 ff.), und Schleiermachers Anschauung, daß Gott immer gleich zu der Welt sich verhalte, als deistisch bezeichnet (I, 375. 214. 222 ff.). Will man nicht nur Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur, so muß ein jedes Individuum in der Gemeinschaft mit Gott seine Individualität als bleibende bestätigt fühlen. Dann aber kann am wenigsten Christi Person vorübergehend und zufällig sein.

Wenn ferner es nur (I, S. 388) „einen Unterschied in Bezug auf den Ursprung, nicht auf das Wesen“, d. h. einen zufälligen Unterschied, begründet, daß Christus „ohne Mittheilung von Andern das hatte, was wir nur durch Vermittelung der Gemeinschaft, also in letzter Instanz durch seine Vermittelung erlangen“, so ist die endliche Vermittelung für uns zufällig und für die Religion hat die Sinnenwelt als Träger historischer Vermittelung nur zufällige, d. h. keine Bedeutung, ein Satz, der nicht ganz von Dualismus frei ist (S. 272) und auch nicht damit stimmt, daß Pfleiderer in der Erscheinung Christi, ohne welche wir an sich ebenso gut die Liebesgemeinschaft mit Gott erlangen könnten, „einen für den Makrokosmos steigenden Schöpfungsact Gottes“ sieht (I, S. 390. 391). Denn dann kann ja in Allen dieser steigende Schöpfungsact ebenso gut unmittelbar stattfinden. Ist aber die Person Christi nicht zufällig und ist die historische Vermittelung der Gemeinschaft mit Gott für uns auch nicht zufällig, so wird es auch wohl nicht zufällig sein, daß Christus diese Gemeinschaft „ohne Mittheilung von Andern“ historisch vermittelt, sondern es wird die Stellung Christi als des Offenbarers göttlicher Liebe in seiner Individualität begründet sein, vermöge deren er eigen thümlich mit Gott eins und deshalb „ohne Mittheilung von Andern“ mit ihm in Liebe verbunden ist. Die Möglichkeit, die Liebe Gottes zu offenbaren, setzt einen wesentlichen und nicht zufälligen Unterschied zwischen ihm und den Andern in Bezug auf das Verhältniß zu Gott voraus.

Ist Christus aber vollkommener Offenbarer der göttlichen Liebe, so kann er auch geistiger Mittler sein und wir können in der unmittelbaren geistigen Gemeinschaft mit ihm Gottes Liebe original empfinden. Dann ist die äußere Offenbarung Mittel, welches unsere Empfänglichkeit für die unmittelbare Gemeinschaft mit Christo erregt, aber ein Mittel, welches bleibt und dauernd dem Zwecke dient, was der Text weiter zu erweisen sucht.

müssen uns seine körperliche Anwesenheit ersetzen. Christus lebt jetzt in seinem äußeren Dasein nach vollendetes Leben und kann deshalb als Verkürter mit uns den nicht Verkürten nicht in äußerer Gemeinschaft sein, womit aber eine unmittelbare geistige Gemeinschaft mit ihm nicht aufgehoben ist, da ja zu jeder Zeit die äußere Seite nur dazu dient, die Empfänglichkeit für die unmittelbare geistige Gemeinschaft mit ihm zu ermöglichen. Es bleibt uns das historische Bild Christi, an welches die Erregung der Empfänglichkeit für die unmittelbare Gemeinschaft mit ihm geknüpft ist. Je mehr aber auf das historische Bild Christi der Blick gerichtet ist, desto mehr entsteht das Verlangen, unmittelbar zu erfahren, daß Gott sich in Christo uns mittheile, und ein Jeder wird sich sagen müssen, daß, so lange er noch nicht die Liebe Gottes durch die unmittelbare geistige Gemeinschaft mit Christo erfahren hat, er das noch nicht empfangen hat, wofür er durch die äußere Offenbarung empfänglich gemacht werden sollte. Wenn man die Schrift oder die Kirche, sofern sie uns das historische Bild Christi übermitteln, als den letzten Zweck ansehen wollte, würde man in den Fehler verfallen, dasjenige, was Mittel ist, zum Zwecke zu erheben. Die äußere Offenbarung führt nothwendig über sich hinaus von dem Christus, der auf Erden gewandelt, zu dem Christus, der uns unmittelbar im Gemüthe berührt, zu dem fortlebenden Christus. Bliebe es bei der bloßen historischen Offenbarung, so würden wir an Christus als an den glauben können, in welchem Gott seine Liebe kundgethan habe; aber darüber würden wir nicht hinaus kommen, daß unser Gemüth für die Erfahrung der Liebe Gottes empfänglich gemacht, auf sinnlich vermittelte Weise angeregt und das so erregte Gefühl mit dem allgemeinen Gottesgeföhle verbunden würde. Allein das wäre kein originales Gefühl. Davon unterscheidet sich bei weitem jene unmittelbare rein geistige Erregung unseres durch die äußere Offenbarung empfänglich gemachten Gemüthes durch Gott in Christus, wo es dann heißt: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen. Denn indem Christus uns geistig unmittelbar berührt, fühlen wir in ihm Gott als den, der sich uns mittheilen will, fühlen wir Gott als Liebe, fühlen wir uns als von Gott in Christo Geliebte. — Man kann nicht etwa sagen, daß die äußere Offenbarung, wenn wir die unmittelbare Erfahrung der Liebe Gottes gemacht haben, überflüssig werde, daß das Mittel bei Seite gestellt werde, wenn der Zweck erreicht ist. Vielmehr besteht nun das Verhältniß der Wech-

selbwirkung zwischen Zweck und Mittel, indem unsere Empfänglichkeit erhalten und gesteigert wird durch das Vertiefen in die äußere Offenbarung und dadurch die unmittelbare Gemeinschaft an Intensität zunimmt, ganz abgesehen davon, daß in dieser Zeit nach allgemeiner Erfahrung unsere sinnliche Seite auf die mannigfaltigste Weise uns von der unmittelbaren geistigen Gemeinschaft mit Christo abzuziehen geneigt ist und um so mehr gerade sie wieder dadurch, daß sie die Aufnahme der äußeren Offenbarung vermittelt, zum anregenden Organ unseres Gemüthes gemacht werden muß.

Die endliche Creatur bleibt stets dem Wechsel unterworfen, weil sie endlich ist, und kann nicht in unabänderlicher Weise die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott feiern. Wäre sie stets in unmittelbarer geistiger Berührung mit Gott, so würde ihre Selbständigkeit, das Bewußtsein ihres eigenthümlichen Seins, zurücktreten. Indem sie nun ihre endliche Seite erfährt, ohne das Gottesbewußtsein zu verletzen, wird sie sich bewußt, daß Gott auch in ihrer Selbständigkeit sie bestätige und sie nicht in seine Unendlichkeit auflöse, daß Gott auch die endliche Creatur und zwar nicht nur sie selbst, sondern alle endlichen Geister nicht minder, sofern sie endlich sind, mit seiner Liebe umfaßt. Und dieses Vertrauen, daß Gott die Menschheit und die Einzelnen auch in ihrer Endlichkeit und Eigenthümlichkeit liebe, kann auf keine Weise immer wieder aufs Neue mehr angeregt werden als hier auf Erden durch Vertiefung in das historische Bild Christi, in welchem Gott seine Liebe zu der endlichen Creatur auf äußere Weise geoffenbart hat, und in jenem Leben durch die äußere Gemeinschaft mit Christus, der dann unter den Verklärten in verklärter Leiblichkeit als vollkommener historischer Christus weilen und durch seine äußere leibliche Gegenwart noch weit mehr als durch bloße historische Berichte von ihm unsere Empfänglichkeit für die unmittelbare Erfahrung der Liebe Gottes in der rein geistigen Gemeinschaft mit ihm beleben wird, wie er ja auch schon hier auf Erden nicht wollte, daß man bei seiner äußeren Erscheinung stehen bleibe, sondern zu der geistigen Gemeinschaft mit sich die Menschen rief, damit sie in ihm den Vater sähen, der nicht Körper ist, sondern reiner Geist. So wird durch das von dem Gottesgeföhle begleitete Weilen des Geistes in der sinnlichen Offenbarungssphäre die Empfänglichkeit für die unmittelbare Mittheilung der göttlichen Liebe gesteigert und so zieht es den Geist dazu, wieder in seine Totalität von der äußeren Offenbarung oder von der leiblichen



Gemeinschaft mit Christus in jenem Leben zurückzuführen und in neuer Dankbarkeit in reine, unmittelbare, geistige Gemeinschaft mit Christo zu treten und völlig unmittelbar aufs Neue die göttliche Liebe in ihm zu empfinden.

Auf jedem Standpunkt unserer Entwicklung gehören äußere und innere Offenbarung zu einander. Die äußere Erscheinung Christi insbesondere, durch historische Kunde oder durch seine leibliche Gegenwart, dient dazu, immer aufs Neue die Empfänglichkeit für die innere unmittelbare Gemeinschaft zu steigern, welche der Geist in sich zurückgezogen mit Christi Geiste feiert, um hier der göttlichen Liebe rein inne zu werden, und weil kein Moment sich denken läßt, in dem die Empfänglichkeit der endlichen Creatur den höchsten Gipfel erreicht hätte, und weil Gottes Liebe unendlich ist, so ist hier ein Fortschritt der Entwicklung des endlichen Geistes in das Unendliche. —

Jedenfalls aber dient die äußere Offenbarung, die wir jetzt haben, als Mittel, um uns mit Christi Geiste in Gemeinschaft zu bringen, und äußere und innere Offenbarung stehen in dem bleibenden Verhältniß von Mittel und Zweck. Die Wahrheit der äußeren Offenbarung muß unmittelbar erfahren werden und ihre Bedeutung für die Gotteserkenntniß wird deshalb hauptsächlich darauf beruhen, daß sie den Geist immer aufs Neue für die unmittelbaren Gottesgefühle bereitet, in welchen die Quelle für eine auf realer Grundlage ruhende Gotteserkenntniß gegeben ist. — Es ist nicht zu läugnen, daß auch die Philosophie für ihre Gotteserkenntniß dieser originalen Gefühle nicht entrathen kann, wenn sie es nicht bloß mit einem gedachten Gotte zu thun haben will, was näher auszuführen, hier nicht der Ort ist.

# Pascal's Erkenntnistheorie <sup>1)</sup>.

Von

Professor Dr. Karl Jetter,  
in Friedrichshafen.

So leicht es ist, bei einem in sich abgeschlossenen, vollendeten philosophischen System, welcher Richtung es auch angehören mag, die leitenden Grundgedanken zu erkennen und sie in ihrem Zusammenhang bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen, so schwierig ist diese Aufgabe, wenn sich bei einem Philosophen widersprechende Richtungen geltend machen und wenn uns seine Gedanken nicht in einem planmäßig geordneten Ganzen, sondern nur in fragmentarischer Gestalt überliefert sind. Wenn ein Werk der ersten Art einem vollendeten Bau von einheitlichem Stil gleicht, bei dem sich sämtliche Einzelheiten dem klar erkennbaren Plan unterordnen und zur Harmonie des Ganzen beitragen, so macht das andere den Eindruck eines zwar zusammengehörigen, aber an mehreren vereinzelt getrennten Punkten begonnenen Baues, von dem noch viele einzelne Bausteine herumliegen, bei denen zweifelhaft ist, wie sie zusammengefügt werden sollen, ja die theilweise ganz verschiedenen Baustilen anzugehören scheinen. Um so wichtiger ist es aber in diesem Fall, wenn man sich eine richtige Idee von dem projectirten Gesamtbau machen will, nicht bloß einzelne Theile ins Auge zu fassen, sondern alle in ihrer Bedeutung für das Ganze zu erwägen und den begonnenen Bau nicht nur von einem, sondern von den verschiedensten Standpunkten zu betrachten. In diesem Fall sind wir denn nun auch bei Pascal's Pensées, diesem während seiner letzten vier franken Jahre entstandenen Fragmente einer großartigen Apologie des Christenthums. So verschieden die Ansichten über seine philosophische Richtung sind, indem Einige, wie Cousin,

---

<sup>1)</sup> Die benutzte Ausgabe von Pascal ist die 1866 in 3 Bänden bei E. Gachette und Comp. zu Paris erschienene. Die lateinischen Ziffern in den Citaten beziehen sich auf den betreffenden Artikel der Pensées, die deutschen auf die dazu gehörige Nummer der einzelnen Stelle.

ihn für einen Skeptiker, Andere, wie Vinet für einen Dogmatisten halten, so verschieden lautet auch das Urtheil über seine philosophische Begabung und Leistung. Am ungünstigsten beurtheilt ihn Cousin, der ihn für den mächtigsten Feind erklärt, welchen die Philosophie je gehabt habe, der sich bei seiner religiösen Umwandlung, weil jeder großartigen philosophischen Lehre bar, in den Abgrund des Pyrrhonismus gestürzt und seinen grenzenlosen Skepticismus mit convulsivischer Frömmigkeit verbunden habe; auf der andern Seite giebt Meander sein Gesammturtheil dahin ab, „er habe dem Gemüth und Gefühl seinen gebührenden Platz in dem Zusammenhang des menschlichen Geistes und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge angewiesen und dadurch den Streit zwischen Glauben und Wissen auf eine Weise, die sich immer wieder geltend machen werde, ausgeglichen“, also das Problem einer Versöhnung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, wonach Jahrhunderte gerungen hatten, gelöst. Woher nun diese sich diametral gegenüberstehenden Urtheile? Gewiß nicht bloß daher, weil jeder Kritiker seinen Gegenstand nach seiner individuellen philosophischen Richtung beurtheilt, sondern auch daher, weil nicht alle einschlägigen Stellen in gleicher Weise berücksichtigt werden, sofern jeder Kritiker diejenigen, welche gerade seiner Anschauung zusagen, vor Allem hervorhebt und für die maßgebenden erklärt, andere dagegen ignorirt oder ihrem Sinn Gewalt anthut.

Der naturgemäße Gang unserer Untersuchung wird nun der sein, daß wir 1) an der Hand der einzelnen Stellen zu ermitteln suchen, welche Ansicht er über die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens hat, womit sich eine psychologische Analyse der verschiedenen menschlichen Seelenvermögen verknüpft, und dann 2) sehen, wie er den Schlüssel zur Lösung der sich erhebenden Schwierigkeiten nur in der Religion und zwar in der christlichen findet.

Eine Vorfrage aber ist noch, welche Stellung das erkennende Subject, der Mensch, in dem Universum einnimmt und welches die Grundbestandtheile des menschlichen Wesens sind.

Zunächst steht ihm fest — und dies mag unsern Ausgangspunkt bilden — (III, 26), daß wir zusammengesetzt sind aus zwei specifisch verschiedenen und entgegengesetzten Bestandtheilen (*nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genre*), aus Seele und Leib; „denn es ist unmöglich, daß der Theil in uns, welcher vernünftig denkt (*raisonne*), anders als geistig ist; wenn Jemand behaupten wollte, daß wir einfach körperlich seien, so würde uns dies von der

Erkenntniß der Dinge ausschließen, da es nichts so Unbegreifliches giebt als die Behauptung, die Materie kenne sich selbst; es ist uns schlechthin unmöglich, uns die Art und Weise vorstellig zu machen, wie dies geschehen sollte.“ Das eigentliche Wesen der Seele ist aber das Denken; „ich könnte mir“, sagt Pascal (I, 2), „einen Menschen denken ohne Hände, Füße und Kopf, denn nur die Erfahrung lehrt uns, daß der Kopf nöthiger ist als die Füße, aber ich kann mir keinen Menschen denken ohne Gedanken, das wäre ein Stein oder ein Vieh. Im Denken besteht also die ganze Würde des Menschen, und dieser Vorzug stellt ihn unendlich hoch über die ganze bewußtlose Natur, so schwach er dieser, die ihn mit unzähligen Gefahren bedroht, — ein Lufthauch oder ein Wassertropfen kann ihn ja tödten — gegenüberstehen mag; er ist zwar nur ein Rohr, aber ein denkendes Rohr; streben wir also darnach, gut zu denken! Dies ist das Princip der Moral.“ Ebenso sagt er in einem Zusammenhang, wo sonst nur Stellen theologischen Gehaltes stehen (XXIV, 53): „Der Mensch ist offenbar gemacht, um zu denken, das ist seine ganze Würde und sein Verdienst; seine ganze Pflicht besteht darin, zu denken, wie man soll; die richtige Ordnung des Denkens wäre, mit sich selbst, seinem Schöpfer und seinem Ende zu beginnen, doch die wenigsten Menschen denken daran, sondern vielmehr nur, wie sie tanzen, singen, Verse machen und sich vergnügen können. So erhaben das Denken seiner Natur nach ist, so sehr ist es durch seine Fehler gesunken, so daß es nichts Lächerlicheres giebt.“ Von Vexterem wollen wir zunächst noch absehen, aber das wird durch die angeführten Stellen offenbar constatirt, daß das Denken, und dieses allein, als die Wurzel jeder geistigen Thätigkeit des Menschen erscheint, ja auch als das Princip des praktischen ethischen Handelns, der Moral, und daß wir die Richtigkeit des Denkens als Maßstab der Sittlichkeit anzusehen haben. Daß Pascal gleichwohl nicht als einseitiger Intellectualist anzusehen ist, wird sich aus der Vergleichung mit andern Stellen später ergeben.

Im Bisherigen steht er eigentlich ganz auf cartesianischem Standpunkt: gemeinschaftlich mit Cartesius ist ihm die Betonung des Denkens als derjenigen Function, welche das Wesen des Menschen constituirt (*cogito, ergo sum*), wodurch er sich von vorn herein in principiellen Gegensatz gegen jede materialistische Anschauung vom Menschen setzt; auch spricht seine Betonung der Würde des menschlichen Denkens trotz der anhängenden Fehler gegen seinen angeblichen vollständigen Skepticismus; ferner ist ihm mit Cartesius gemeinschaftlich der schroffe



Gegensatz von Geister- und Körperwelt, Denken und Ausdehnung, die sich als zwei sich gegenseitig ausschließende Substanzen selbständig gegenüberstehen, ohne daß eine Brücke zwischen beiden möglich wäre. Daraus folgt denn, daß der Mensch, auch wenn man einen sittlich und intellectuell nicht depravirten Zustand voraussetzt, schlechthin unfähig ist zu einer adäquaten Erkenntniß; die Unvollkommenheit in dieser Beziehung ist ihm angeboren, es ist eine metaphysische Unmöglichkeit der Erkenntniß. Denn wie sollte der denkende Theil des Menschen fähig sein, in die Natur der ihn umgebenden Körperwelt einzudringen und dieselbe sich geistig zu assimiliren, wenn durchaus kein Berührungspunkt zwischen beiden stattfindet? Das denkende Subject und die zu denkende Welt können nicht schlechthin dem Wesen nach verschieden sein; was der Geist denken soll, kann nicht reiner absoluter Gegensatz vom Wesen des Geistes sein, sondern muß auch Geist oder wenigstens geistartig sein, ein objectives Gedankensystem, das für uns, das denkende Subject, schlechthin gegeben ist. Diese Wahrheit hat Pascal nicht erkannt, sondern aus der Zusammensetzung des Menschen aus Geist und Körper entwickelt er vielmehr einen weiteren Beweis für die Unmöglichkeit der Erkenntniß der einfachen Dinge, mögen diese nun geistiger oder körperlicher Natur sein. Es ist nur mißbräuchliche Rede-weise, sagt Pascal (III, 26), und wirkt verwirrend, wenn fast alle Philosophen von körperlichen Dingen geistig und von geistigen körperlich reden. Denn sie sagen kühnlich, daß die Körper einen Zug abwärts haben, daß sie nach ihrem Mittelpunkt streben, die Zerstörung fliehen, den leeren Raum scheuen, daß sie Neigungen, Sympathien und Antipathien haben, während dies lauter Dinge sind, welche nur dem Geist zukommen. Und wenn sie von den Geistern sprechen, betrachten sie dieselben als an einem Ort befindlich, legen ihnen Bewegung von einer Stelle zur andern bei u. s. w., was Dinge sind, die nur dem Körper zukommen. Anstatt die Ideen der einfachen Dinge in uns aufzunehmen, färben wir sie mit unsern Eigenschaften und imprägniren alle einfachen Dinge, welche wir betrachten, mit unserem zusammengesetzten Wesen. Das Allerunbegreiflichste ist der Mensch, in welchem diese zwei einander so entgegengesetzten Dinge, nämlich Geist und Körper, vereinigt sind. Wegen seiner körperlichen Natur nennt er (X, 4) den Menschen nach dem Vorgang des Cartesius ein Automat, eine Maschine, so daß der Leib auch ohne Geist oder denkende Seele seine Functionen verrichten könnte. Wenn der Mensch schon nicht begreift, was der Körper oder Geist an sich ist, so erscheint ihm die Vereinigung

beider natürlich noch viel unerklärlicher. Dies ist der Gipfel der Schwierigkeit und doch besteht das Wesen des Menschen eben in dieser Vereinigung. Pascal citirt in diesem Zusammenhang als Befräftigung seiner Ansicht das Wort Augustin's: *modus, quo corporibus adhaeret spiritus, comprehendi ab hominibus non potest, et hic tamen homo est.* Pascal's Auge ist blind gegen die vielfachen Weise vom gegenseitigen Einfluß des geistigen und körperlichen Lebens, oder er verzichtet vielmehr von vorn herein auf die Möglichkeit einer rationellen Erklärung davon, und kann die Vereinigung beider Factoren sowie ihr gegenseitiges Wirken auf einander nur durch ein unmitttelbares göttliches Eingreifen, durch ein Wunder, erklären. Kein Wunder, wenn diese zwei Gegensätze, die beim Menschen auf gewaltsame Weise zu einer mechanischen Einheit zusammengebogen sind, nachher wieder auseinandergehen und sich in ihrer Sprödigkeit gegen einander geltend machen.

Es sind also zwei specifisch verschiedene und unendlich weit von einander getrennte Reiche, welchen die Körper und welchen die Geister angehören. (XVII, 1) „Alle Körper, die Himmel, die Sterne, die Erde und ihre Königreiche sind nicht so viel werth als der geringste der Geister, denn der Geist erkennt das Alles und sich selbst, die Körper aber nichts; aus allen Körpern zusammen könnte man nicht den geringsten Gedanken machen. Ueber diesen beiden Reichen erhebt sich aber noch ein drittes, das Reich der Liebe; die unendlich große Entfernung der Körper vom Reich des Geistes stellt die unendlich vielmal größere Entfernung des letztern vom Reich der Liebe sinnbildlich dar, denn diese ist übernatürlich; es sind drei specifisch verschiedene Reiche (*ce sont trois ordres différent en genre*). Alle Körper und Geister zusammen und ihre Erzeugnisse haben nicht so viel Werth als die geringste Regung der Liebe, sie ist von einer unendlich vielmal höhern Ordnung, denn man könnte aus allen Körpern und Geistern zusammen nicht die geringste Regung wahrer Liebe herausbringen.“ Was versteht nun Pascal unter dieser „Liebe“? Er gebraucht in demselben Zusammenhang den offenbar damit synonymen Ausdruck „Größe der Weisheit“, welche nirgends zu finden sei als in Gott und unsichtbar für die Fleislichen und für die Leute von Geist. Wir werden also darunter zu verstehen haben das göttliche Wissen und Handeln oder vielmehr die Einheit von beidem, für deren Erkenntniß also im Wesen des menschlichen Geistes jeder Anknüpfungspunkt fehlt. Nun aber hat sich diese zunächst immanente göttliche Weisheit und Liebe auf Erden mani-

festirt und ein Reich gegründet; „die Heiligen haben ihr Reich, ihren Glanz, ihren Sieg, und bekümmern sich nicht um fleischliche oder geistige Größe, oder vielmehr diese steht zu ihnen in keiner Beziehung, da sie ihnen nichts zufügen oder nehmen kann, Gott genügt ihnen.“ Damit meint er offenbar nichts Anderes als das christlich-religiöse Leben. Für Pascal sind aber, wie sich an dem wechselnden Sprachgebrauch zeigt, Seele und Geist identische Begriffe, die Seele ist Geist, oder der Geist in seiner Besonderung, sofern er mit dem Körper vereinigt ist, heißt Seele. Somit ergiebt sich aus den bisherigen Sätzen klar, daß in der menschlichen Seele, wie sie von Natur ist, kein Anknüpfungspunkt und kein Verständniß vorhanden sein kann für das christlich-religiöse Leben, ja es kann zweifelhaft erscheinen, ob Pascal das religiöse Bedürfniß überhaupt als ein im natürlichen Wesen des menschlichen Geistes begründetes ansehen kann; jedenfalls wird dieser natürliche Factor des menschlichen Wesens sehr verkürzt. Welche Schwierigkeiten ergeben sich weiter daraus, wenn die Liebe etwas Uebernatürliches und dem Wesen des menschlichen Geistes an sich Fremdes sein soll! Oben haben wir gehört, wie er das Princip der Moral in das richtige Denken setzt und offenbar nicht den geringsten Zweifel an der Möglichkeit hegt, bei correctem Denken eine richtige Moral zu Stande zu bringen: wie soll aber eine Moral möglich sein, mögen wir auch von der specifisch christlichen Moral absehen, wenn ein so fundamentaler Begriff wie der der Liebe dem menschlichen Denken fremd ist? Endlich ergeben sich aus jener Grundanschauung abermals gefährliche Consequenzen für die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Denkens. Das Denken, diese Grundfunction des menschlichen Geistes, ist es ja, wodurch sich der Mensch über die Körperwelt erhebt; nun können wir aber die den Menschen umgebende Körper- und Geisterwelt, ja sein körperliches und geistiges Wesen selbst, diese Objecte seiner denkenden Thätigkeit, nicht anders betrachten denn als durch die göttliche Weisheit oder das schöpferische göttliche Denken gesetzt, und eben darin, daß der menschliche Geist das Abbild des göttlichen Geistes ist, liegt für uns eine Gewähr für die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Denkens, speciell seiner erkennenden Thätigkeit. Diese Bürgschaft ist uns aber entrissen, sobald wir mit Pascal die göttliche Weisheit als schlechthin unsichtbar für den menschlichen Geist und das menschliche Denken nicht wenigstens als ein dem göttlichen analoges betrachten. Es ist schon hier der Ort, hinzuweisen auf Pascal's Streben, alle Gegensätze möglichst zu schärfen, und wir werden

später als Grund dieser Neigung die Absicht erkennen, im religiösen Interesse die natürliche Befähigung des Menschen möglichst tief herabzudrücken, damit das Wirken der göttlichen Gnade in um so hellerem Licht erscheine und dem Menschen zum Bewußtsein gebracht werde, daß er gar nichts von sich selbst vermöge.

Mit dem Bisherigen wäre nun vorläufig die Frage erledigt, welche Stellung der Mensch im Universum einnimmt. Gehen wir nun an die Entwicklung seiner Ansicht über die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens im Einzelnen, nachdem schon vorläufig auf die Schwierigkeiten hingewiesen worden ist, welche sich für diese Frage aus seiner Anschauung von den Bestandtheilen des menschlichen Wesens ergeben. Hierbei ist im Voraus zu bemerken, daß sich widersprechende Stellen bei Pascal gegenüberstehen. Diese Widersprüche, denen wir noch öfter begegnen werden, dürften sich am einfachsten erklären, wenn wir annehmen, daß an Pascal zwei verschiedene Richtungen zu unterscheiden sind, Pascal als Mathematiker und Pascal als Theolog und zwar als Jansenist. Diese Widersprüche dürfen uns nicht wundern, im Gegentheil müßte es als ein psychologisches Räthsel erscheinen, wenn ein Mann, der den größten Theil seines Lebens mit dem Studium der exacten Wissenschaften zugebracht, dabei eine tief eindringende Schärfe des Geistes gezeigt und bedeutende Entdeckungen gemacht hat, später seine früheren Anschauungen ganz verleugnen würde, trotz des erfolgten religiösen Umschwungs und der Hinneigung zum Mysticismus.

Sein Standpunkt als Mathematiker tritt am meisten hervor in dem Fragment *Traité de l'esprit géométrique*, welches noch von Bossut als Artikel II. u. III. in die Reihe der *Pensées* aufgenommen wurde und in den neueren Ausgaben wohl nur deshalb an einem andern Ort steht, weil es ein verhältnißmäßig abgeschlossenes Ganzes bildet, nicht etwa aus dem Grunde, daß es schon in einer früheren Zeit entstanden wäre und somit nicht in den Gedankenkreis der *Pensées* gehörte. — Die Grundgedanken dieser Stelle sind folgende (Band III, S. 163 ff.): Die zwei Hauptvermögen der Seele sind der Verstand (*l'entendement*) und der Wille, sie bilden die zwei Eingänge, wodurch die Meinungen in die Seele kommen. Der natürliche Weg ist der erste, der des Verständnisses, denn man sollte nur zu bewiesenen Wahrheiten seine Zustimmung geben. Aber der gewöhnliche Weg, obgleich gegen die Natur, ist der des Willens, denn die meisten Menschen lassen sich fast immer bewegen, nicht auf Be-



weise hin zu glauben, sondern nach Neigung (par l'agrément). Dieser Weg ist niedrig, unwürdig und seltsam, auch will die ganze Welt nichts von ihm wissen, denn Jeder erklärt, er glaube und liebe nur die Dinge, von welchen er wisse, daß sie es verdienen. Sogleich nachher nennt er Geist und Herz die zwei Pforten, durch welche Wahrheiten, welche unseren natürlichen Horizont nicht übersteigen (vérités de notre portée), in die Seele aufgenommen werden. Offenbar nimmt er also einerseits entendement und esprit, andererseits volonté und coeur als Wechselbegriffe; das Herz ist das Organ der praktischen Thätigkeit des Menschen und stellt sich in Gegensatz zur theoretischen Thätigkeit des Verstandes. Somit hat sich ihm der Begriff der menschlichen Seele, deren Wesen er ja ursprünglich nur in das Denken gesetzt hatte, schon erweitert, sofern er eine theoretische und praktische Thätigkeit an ihr unterscheidet, oder wir haben das Wort „denken“ in dem Sinn zu nehmen, daß es beide Thätigkeiten umfaßt.

Jedes dieser zwei Vermögen, Verstand und Wille, hat nun seine eigenthümlichen Principien und ersten Motive zu den daraus hervorgehenden Handlungen: die des Geistes sind natürliche, aller Welt bekannte Wahrheiten (z. B. daß das Ganze größer als der Theil ist), außerdem noch mehrere besondere, nicht allgemein anerkannte Axiome, die aber, seit man sie einmal zugelassen hat, trotz ihrer Falschheit dieselbe Macht haben, sich in Credit zu setzen, wie die wahrsten; die Motive und Principien des Willens sind gewisse natürliche, allen Menschen gemeinsame Wünsche, z. B. das Verlangen, glücklich zu sein, das Jedermann haben muß, außerdem mehrere besondere Objecte, die Jeder zu erreichen sucht und die, da sie die Macht haben, uns zu gefallen, auch den Willen in Bewegung zu setzen vermögen, wie wenn sie sein wahres Glück ausmachen, obgleich sie in Wirklichkeit verderblich sind. Unter den letztern werden wir uns wohl die an sich oder wenigstens in ihrer Ausartung fehlerhaften Neigungen des menschlichen Willens vorzustellen haben, z. B. das Streben nach Genuß, Reichthum, Ehre u. s. w.; von den falschen Axiomen des Verstandes giebt er im weitern Verlauf dieses Abschnittes selbst ein Beispiel, wo er die Falschheit der viel verbreiteten Ansicht nachweist, daß der Raum nicht ins Unendliche theilbar sei.

Von solchen Dingen nun, welche sich als nothwendige Consequenz der allgemeinen Principien und der von Allen zugestandenen Wahrheiten nachweisen lassen oder die in engem Zusammenhang mit den Wünschen unseres Herzens stehen, ist der Mensch leicht zu überzeugen,

zumal wenn beides zugleich stattfindet, also theoretisches und praktisches Interesse zusammenstimmt. Wenn aber Dinge zwar auf allgemein anerkannten Wahrheiten beruhen, aber zugleich mit unsern Neigungen im Widerspruch stehen, so entsteht ein zweifelhaftes Schwanken zwischen Wahrheit und Vergnügen, ein Kampf mit ungewissem Ausgang zwischen der Erkenntniß des Einen und der Neigung zum Andern; die stolze Seele, welche sich rühmte, nur nach Gründen oder vernunftgemäß (par raison) zu handeln, folgt einer schimpflichen, unbesonnenen Wahl zufolge dem, was ein verdorbener Wille wünscht, welchen Widerstand auch der aufgeklärte Geist entgegensetzen mag. So lange also die Menschen sich mehr durch die Laune als durch die Vernunft leiten lassen, besteht die Ueberredungskunst in zwei Stücken, den Andern zu überführen und ihn für sich zu gewinnen (convaincre und agréer); das erste gilt dem für Beweise zugänglichen Verstand, das zweite dem seinen Launen und Neigungen folgenden Willen; somit ist nothwendig die Bekanntschaft mit dem Geist und Herzen des Andern, damit man weiß, welche Principien er zugiebt und welche Dinge er liebt. Die zweite Kunst ist viel schwerer, bewundernswerther und nützlicher, aber wahrscheinlich, wenn auch nicht in thesi, so doch in praxi, absolut unmöglich, weil die Neigungen des Willens (les principes du plaisir) nicht fest und beständig sind, sondern bei jedem einzelnen Menschen wechseln nach Alter und Stimmung, sowie bei den Menschen im Allgemeinen nach Geschlecht, Vermögen, Stand u. s. w.

Obgleich es nun aber wenige Wahrheiten und noch weniger Gegenstände des Vergnügens giebt, über welche wir immer einer Meinung sind, so giebt es doch einen Weg, um den Zusammenhang von Wahrheiten mit ihren theoretischen oder praktischen Principien (la liaison des vérités avec leurs principes, soit de vrai, soit de plaisir) nachzuweisen, vorausgesetzt, daß die einmal zugestandenen Principien fest und unwiderruflich bleiben. Diese Kunst zu überzeugen oder die vollständige methodische Beweisführung besteht in drei wesentlichen Stücken: 1) daß man die Ausdrücke, deren man sich bedienen muß, klar definirt, 2) daß man evidente Principien oder Axiome aufstellt, um damit die Sache zu beweisen, um welche es sich handelt, 3) daß man immer im Geist beim Beweis die Definition, d. h. ihren Wortlaut, an die Stelle der definirten Sache setzt, da man sonst einen und denselben Ausdruck in verschiedenartigem Sinn nehmen und damit Mißbrauch treiben könnte. Alle Welt sucht eine unfehlbare Methode und die Logiker allein versprechen eine solche, allein nur die Ma-

thematiker gelangen zu diesem Ziel, und außer ihrer Wissenschaft und dem, was ihre Methode nachahmt, giebt es gar keine wahrhaften Beweise. Was über die Mathematik hinausgeht, ist über unser Vermögen (*ce qui passe la géometrie, nous surpasse*).

Wie gelangt nun aber die Mathematik zu einer solchen Beweisführung? Das Ideal der Methode bestände in einem Doppelten: 1) daß man keinen Ausdruck brauchte, dessen Sinn nicht zuvor klar entwickelt ist, 2) keinen Satz vorbrächte, der nicht durch schon bekannte Wahrheiten bewiesen ist, mit einem Wort darin, daß man alle Ausdrücke definiren und alle Sätze beweisen würde.

Dies ist aber absolut unmöglich, weil die ersten Worte, welche man definiren, die ersten Sätze, welche man beweisen wollte, wieder andere voraussetzen würden, bei welchen dasselbe nöthig wäre, und so könnte man nie zu den ersten gelangen; man würde ja z. B. bei einer Definition des Wortes „sein“ nothwendig das Wort „ist“ brauchen und sich somit in einem Cirkel bewegen. Auch gelangt man im weiteren Verlauf nothwendig zu ursprünglichen Wörtern, welche man nicht weiter definiren kann, zu so klaren Principien, daß man keine findet, die es in noch höherem Grad wären, um zum Beweis dienen zu können. Somit befinden sich die Menschen in einem natürlichen Unvermögen, irgend eine Wissenschaft in absolut vollständiger Ordnung zu behandeln. Allein es giebt noch einen Weg — und das ist der der Mathematik —, welcher allerdings niedriger steht, weil er weniger überführend ist, aber darum doch nicht weniger gewiß ist. Diese Methode definirt nicht Alles und beweist nicht Alles, und darin steht sie nach, aber sie setzt nur Dinge voraus, welche klar und ausgemacht sind vermöge des natürlichen Lichts, und darum ist diese Ordnung vollständig wahr, da in Ermangelung der Worte die Natur selbst ihre Stütze ist. So definirt die Mathematik („géometrie“) Dinge wie „Raum, Zeit, Bewegung, Zahl, Gleichheit“ und ähnliche, die es in Menge giebt, nicht, weil diese Ausdrücke die dadurch angedeuteten Dinge für Jeden, der die Sprache versteht, so natürlich bezeichnen, daß eine etwaige Erklärung eher Dunkelheit als Belehrung brächte. Diese undefinirbaren Worte braucht man aber mit derselben Sicherheit und Gewißheit, wie wenn sie auf ganz unzweideutige Weise erklärt wären, weil die Natur uns davon ohne Worte ein klareres Verständniß gegeben hat, als es uns die Kunst durch Erklärungen verschaffen könnte. Alle Ausdrücke in der Mathematik sind vollkommen verständlich, entweder durch das natürliche Licht oder durch die Definitionen, welche

diese Wissenschaft davon giebt; somit ist Alles, was die Mathematik behauptet, vollständig bewiesen entweder durch das natürliche Licht oder durch eigentliche Beweise. Wenn daher diese Wissenschaft nicht Alles definirt und beweist, so geschieht dies allein aus dem Grunde, weil es für uns unmöglich ist; aber da die Natur das bietet, was diese Wissenschaft nicht leisten kann, so gewährt ihre Methode zwar keine übermenschliche Vollkommenheit, aber doch die höchste für Menschen erreichbare.

In diesem ganzen Abschnitt redet der besonnene Mathematiker, der sich wohl der Schranken seiner Wissenschaft bewußt ist, sofern sie in letzter Linie auf Axiomen und Definitionen beruht, welche nicht weiter bewiesen werden können, in dem aber auch der unvertilgbare Glaube an die Wahrheit seiner Wissenschaft lebt. Das „natürliche Licht“ ist es, welches ihm über die ersten undefinirbaren Begriffe und unbeweisbaren Axiome Klarheit giebt, in höherem Grad, als es der Verstand vermöchte; sie bilden gleichsam sein *δός μοι, πού στῶ*, den festen, unentreibbaren Standpunkt, von welchem aus der menschliche Geist nun sein Gebiet nach allen Seiten erweitert, und zwar vermöge der streng mathematischen Methode, welche in der Synthese der vorausgesetzten oder schon bewiesenen Sätze besteht. So gewiß ist er der Unfehlbarkeit und Nothwendigkeit dieser Methode, daß er sagt, nur sie, oder was sie nachahme, gebe wahrhafte Beweise, und diesen allein soll ja der Geist glauben; was nicht stricte in mathematischer Weise bewiesen werden kann, geht über uns hinaus. Der Factor des menschlichen Seelenlebens, der bei dieser Operation wirksam ist, ist nur der Verstand (*entendement, raison, esprit*); je weniger die persönliche Neigung des Menschen dabei ins Spiel kommt, desto besser ist es; denn es ist des Geistes unwürdig, auf bloße Neigung oder Auctorität hin zu glauben, wo er nicht überzeugt ist. Es wäre freilich schwer einzusehen, wie bei den mathematischen Wissenschaften Mechanik, Arithmetik und Geometrie, die es mit Bewegung, Zahl und Raum zu thun haben, eine andere Thätigkeit als die des Verstandes in Betracht kommen könnte.

Jedoch in einer Beziehung kann nach Pascal die Mathematik wenigstens mittelbar dazu dienen, uns über dieses Gebiet hinauszuführen und „Gefühle des Herzens“ in uns zu erwecken. Wir werden nämlich, wie er in längerer Ausführung nachweist, in allen drei Zweigen der Mathematik auf den Begriff der Unendlichkeit als ein Fundament und Princip der Mathematik geführt, und zwar in doppeltem



Sinn, auf eine Unendlichkeit der Größe und Kleinheit, zwischen welchen beiden Extremen jede Zahl, Zeit und Bewegung liegt, womit wir es zu thun haben. Freilich vermögen wir diese Unendlichkeit nicht zu beweisen, aber vermöge natürlicher Klarheit sehen wir, daß Alles in infinitum vermehrt und vermindert werden kann; diese zwei Arten von unendlichen Größen stehen in engster Beziehung zu einander und bedingen sich gegenseitig. „Wer nun von diesen Wahrheiten eine klare Einsicht hat, kann in dieser doppelten Unendlichkeit, die uns von allen Seiten umgiebt, die Größe und Macht der Natur bewundern und durch diese wunderbare Betrachtung zur Selbsterkenntniß geführt werden, da er sich in die Mitte zwischen einer Unendlichkeit und einem Nichts von Ausdehnung, Zahl, Bewegung und Zeit gestellt sieht. Daraus kann man sich nach seinem wahren Werth beurtheilen lernen und Reflexionen bilden, welche mehr werth sind als die ganze übrige Mathematik.“ Dieser Schluß zeigt uns schon die andere Anschauungsweise Pascal's, daß nicht das Wissen an sich Werth für den Menschen hat, sondern daß durch die tiefere Erkenntniß sämmtlicher Wissenschaften und namentlich durch die dabei hervortretenden Widersprüche und Lücken unseres Wissens das religiöse Verlangen und das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit alles Irdischen in uns geweckt werden soll. Doch hier klingt dieser Gedanke nur an und erscheint als etwas Vereinzeltes. Nach der Consequenz der in jener Stelle ausgesprochenen Anschauung müßte die Methode jeder Wissenschaft, auch der nicht mathematischen, sofern sie auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, dieselbe sein wie bei der Geometrie, d. h. man müßte bei jeder Wissenschaft von etlichen bestimmten, allgemein anerkannten Begriffen und Axiomen ausgehen und durch weitere Entwicklung und Combination derselben die Wissenschaft allmählich aufbauen. Denn er sagt ausdrücklich, jene Art von Beweisführung sei der Weg, um den Zusammenhang von Wahrheiten mit ihren Principien, seien es nun Principien des Wahren oder des Vergnügens, erkennen zu lassen, vorausgesetzt, daß die einmal zugestandenen Principien fest und unwiderruflich bleiben. Wie sich freilich bei dieser Construction einer Wissenschaft die Empirie dazu stellt, läßt er unerörtert. Der Unterschied zwischen den „Principien des Wahren und denen des Vergnügens“ wird sich wohl nach der gewöhnlichen Sprachweise auch folgendermaßen bezeichnen lassen: Die Principien des Wahren sind rein theoretische Wahrheiten und Axiome, bei denen nur der Verstand in Betracht kommt, die Principien des Vergnügens sind die verschiedenen Richtungen und Wünsche des Wil-

lens, wobei ethische Motive sowie persönliche Neigungen und Abneigungen mit ins Spiel kommen. Axiome und Definitionen aus der Mathematik und dem Kreis der damit verwandten Wissenschaften werden bei jedem Menschen gleich ausfallen oder sofort in ihrer Wahrheit von ihm anerkannt werden; auf seinen moralischen Charakter sowie auf persönliche Neigung und Abneigung kommt es dabei nicht im Geringsten an. Anders dagegen ist es bei der Moral, dem Rechte, der Politik u. s. w.; hier fallen schon die Definitionen der Grundbegriffe verschieden aus je nach der Individualität der Einzelnen; man bedenke nur, wie verschieden und zwar nicht nur dem Ausdruck, sondern der Sache nach die Begriffe von Recht, Pflicht, Tugend, Erlaubtem, Staat, Eigenthum, Gerechtigkeit u. s. w. je nach der Verschiedenheit des wissenschaftlichen und moralischen Standpunktes des Einzelnen bestimmt werden. Allein hält man den einmal angenommenen Sinn fest, so muß nach Pascal's Ansicht die weitere Deduction die mathematische sein; wenn dieses Verfahren bei nicht mathematischen Disciplinen verhältnißmäßig selten eingeschlagen wird, so liegt der Grund davon darin, daß über diese praktischen Dinge so selten Uebereinstimmung bei einer größern Zahl von Menschen herrscht und daß auch der Einzelne in seinen Ansichten sich nicht constant bleibt. Allein der Consequenz nach müßte Pascal seine Ansichten über die beste Methode sämmtlicher Wissenschaften verwirklicht sehen z. B. in der *Ethica more geometrico demonstrata* des Spinoza oder in der Wolff'schen Philosophie.

Seine Forderung dürfte vielleicht erinnern an die mathematische Methode, wie sie auch Cartesius in seinem Werk *de prima philosophia* verfolgt hat.

So scheint denn also Pascal keinen Zweifel zu hegen an der Möglichkeit des menschlichen Erkennens und speciell des wissenschaftlichen Erkennens, falls nur die von ihm empfohlene Methode befolgt wird, und dabei legt er das Hauptgewicht auf die combinirende Thätigkeit des Verstandes. Auch die „Principien des Willens“ oder die Wünsche des Herzens, z. B. das Streben, glücklich zu sein, der Selbsterhaltungstrieb, sind an sich nicht etwas Fehlerhaftes, sagt er ja doch, jeder Mensch müsse dieses Streben haben; aus der häufigen Benennung *principes de plaisir* oder *volupté* ist aber wohl nicht zu schließen, daß er dem Willen des Menschen eine ausschließlich epikureische Richtung nach der Lust (*ἡδονή*) zuschriebe, sondern er versteht darunter eben im Allgemeinen den Bethätigungstrieb nach außen in

seinen verschiedenen Äußerungen, unter denen allerdings die Neigung zum Genuß besonders hervortritt. Jene Triebe sind an sich berechtigt und der Verstand hat nachher mit ihnen als mit gegebenen Größen zu rechnen; nur sollen sie sich nicht zur Unzeit einmengen und das klare Urtheil des Verstandes trüben.

Was ist es nun aber um dieses natürliche Licht, auf welchem schließlich die Grundbegriffe und Sätze der Mathematik und der damit verwandten Wissenschaften beruhen? Die Natur soll uns von denselben ohne Worte ein klareres Verständniß gegeben haben, als es uns die Kunst durch Erklärungen verschaffen könnte. Offenbar ist nach dem Zusammenhang unserer Stelle, wo jeder Einfluß des Willens oder des Herzens als ein trübendes Moment abgewiesen wird, darunter etwas in die Sphäre des Verstandes Gehöriges gemeint, und zwar etwas, das ihm unmittelbar gegeben ist und nicht erst durch Reflexion und Combination gefunden werden muß, oder, wie Cousin es ausdrückt, es sind directe Begriffe der Vernunft. Auch hier steht er ganz auf dem Boden der cartesianischen Philosophie; was bei Pascal die Kenntnisse sind, welche wir dem natürlichen Licht verdanken, das sind bei Cartesius die Dinge, welche uns mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit einleuchten, wie der Satz: „Ich denke, also bin ich“, und die deshalb auch gleichen Anspruch auf Wahrheit haben müssen; es sind die einfachen Wahrheiten, die an sich deutlich und durch eine sichere Erfahrung in uns selbst gestützt sind, so daß sie keiner weiteren Erörterung bedürfen.

Als Resultat der ganzen bisherigen Ausführung werden wir annehmen können, daß Pascal an der Möglichkeit einer durch den Verstand vermittelten und auf dem „natürlichen Licht“ beruhenden Erkenntniß sämtlicher Wissenschaften durchaus nicht zweifelt. Nur bleibt die Schwierigkeit, wie zwei so verschiedene Vermögen wie Verstand und Wille ohne gegenseitige Beeinflussung sollen wirken und sich harmonisch bethätigen können, wenn es an einer innern Einheit des Seelenlebens fehlt.

Dieser Anschauung steht aber eine andere, im weitaus größten Theil der Pensées vertretene, gegenüber, wonach eine vollständige Erkenntniß der Wahrheit für den Menschen unmöglich ist. Die Gründe dafür ergeben sich für Pascal theils aus der natürlichen Stellung des Menschen als eines endlichen, beschränkten Wesens, theils aus seinem moralischen Zustand, wie er sich erfahrungsgemäß darstellt, oder sie sind theils metaphysischen, theils psychologisch-ethischen Charakters.

Zu den Gründen der ersten Art gehört nun theilweise schon das oben S. 283 f. Gesagte. Pascal führt aber noch weitere Gründe an, die alle in der Betrachtung der natürlichen Stellung des Menschen ihre Wurzel haben (III, 27). Die zwei Principien der Wahrheit, d. h. die Quellen, aus welchen wir sie schöpfen, oder die Wege, auf denen wir dazu gelangen, sind die Vernunft und die Sinne. Dies widerspricht der Stelle S. 286 insofern nicht, als dort die Rede war von der Art und Weise, wie Meinungen, abgesehen von ihrer Wahrheit oder Falschheit, von der Seele aufgenommen werden (durch den Verstand oder durch Willkür), während es sich an unserer Stelle darum handelt, welche Werkzeuge uns gegeben sind, um etwas als wahr oder falsch zu erkennen. Den eigenthümlichen Wirkungskreis der Vernunft oder der Sinne hat Pascal nirgends bestimmt, auch keine Grenzlinie ihrer beiderseitigen Thätigkeit gezogen, und doch wäre es um so nöthiger gewesen bei dem schroffen Gegensatz zwischen Geister- und Körperwelt, welcher letztern die Sinne offenbar angehören. Die Berrichtung der Sinne kann wohl nur die sein, die mannigfaltigen Eindrücke von der den Menschen umgebenden Außenwelt, soweit sie körperlicher Art ist, aufzunehmen und der Vernunft zu überliefern. Wie aber dieses unungänglich nothwendige Zusammengreifen beider Factoren bei seiner dualistischen Ansicht von den Bestandtheilen des menschlichen Wesens möglich sein soll, bleibt unerklärt. Die Aufgabe der Vernunft oder des Verstandes (raison) wird darin bestehen, diese Sinnesindrücke zu sammeln, Kritik darüber zu üben, sie zu vergleichen und zu combiniren. Der menschliche Geist empfängt also Wahrnehmungen oder Sinnesindrücke aus dem ihn umgebenden Universum (I, 1), jedoch sind diese nach zwei Seiten hin beschränkt, einmal durch die unendliche Ausdehnung der Natur, in welcher er wie ein verschwindender Punkt erscheint, andererseits durch die unendliche Menge und Kleinheit der Theile der einzelnen Naturobjecte, welchen gegenüber sein Körper wie ein Coloss erscheint. Er verliert sich in diesen Wundern, die ebenso erstaunlich sind durch ihre Größe wie durch ihre Kleinheit, denn er ist ein Nichts in Vergleich mit der Unendlichkeit, ein All in Vergleich mit dem Nichts, und da er so in der Mitte steht zwischen dem Nichts und dem All, ist er gleichweit entfernt von dem Verständniß beider Extreme; das Ziel sowohl als das Princip aller Dinge hüllt sich für ihn in ein undurchdringliches Geheimniß. Was wir vom Sein haben, entzieht uns die Kenntniß der ersten Principien, welche aus dem Nichts entstehen, und der Umstand, daß wir



nur so wenig vom Sein haben, entzieht uns den Anblick der Unendlichkeit. Unsere Intelligenz nimmt in der Ordnung der intelligibeln Dinge denselben Rang ein wie unser Körper in der Ausdehnung der Natur. Dieser Zustand, welcher die Mitte hält zwischen zwei Extremen, und diese Beschränkung findet sich bei allen unseren Vermögen. Unsere Sinne bemerken die Extreme nicht, die äußerste Hitze oder die äußerste Kälte, zu viel Geräusch macht taub, allzu große Entfernung und Nähe hindert am Sehen, zu große Länge und Kürze der Unterhaltung macht sie undeutlich, zu viel Wahrheit verblüfft, die ersten Principien haben zu viel Klarheit für uns, zu viel Vergnügen ist lästig, zu viele Consonanzen in der Musik mißfallen, zu viele Wohlthaten reizen uns: kurz, die Extreme sind für uns, wie wenn sie nicht wären, und wir sind nichts in Beziehung auf sie, sie entschlüpfen uns und wir ihnen. Dies ist in Wahrheit unser Zustand und er macht uns unfähig, gewiß zu wissen und absolut nicht zu wissen. Sowohl zur Erkenntniß des Nichts als des All müßte man unendlich sein; wer die letzten Principien der Dinge begriffen hätte, könnte auch zur Erkenntniß des Unendlichen gelangen, denn beides hängt von einander ab, die Extreme berühren sich, vereinigen sich kraft ihrer Entfernung und finden sich wieder in Gott, und nur in ihm.

(III, 26) Ein weiterer Grund, welcher dem Menschen eine adäquate Erkenntniß der Objecte unmöglich macht, liegt in Folgendem. Als ein Theil des Ganzen ist der Mensch von der Erkenntniß des Ganzen ausgeschlossen, nun wird er aber streben, wenigstens die Theile zu erkennen, zu denen er in Beziehung steht (*avec lesquels il a de la proportion*); allein alle Theile der Welt stehen in einem solchen Rapport und einer gegenseitigen Verkettung, daß es unmöglich ist, Eines ohne das Andere und ohne das Ganze zu erkennen. Der Mensch z. B. steht in Beziehung zu Allem, was er kennt, zu Raum und Zeit, Bewegung, den Elementen, Licht und Wärme, Luft, Lebensmitteln. Man müßte also, um den Menschen vollständig zu kennen, wissen, warum er die Luft braucht, um die Luft zu kennen, wissen, in welcher Beziehung sie zum Leben des Menschen steht, ebenso die gegenseitige Beziehung von Feuer und Luft. Kurz, alle Dinge sind verursachend und verursacht, mittelbar und unmittelbar, durch ein natürliches unmerkliches Band sind die entferntesten und verschiedensten Dinge mit einander verkettet. Daher hält Pascal es für unmöglich, die Theile zu kennen ohne das Ganze, und umgekehrt.

Gegen diese Beweise ist in erster Linie zu bemerken, daß sie nur die Unmöglichkeit einer absolut vollständigen, aber nicht einer wahren, richtigen Erkenntniß beweisen. Eine Erkenntniß von der Art, wie er sie verlangt, welche mit einem Blick Alles überschaut und den Zusammenhang der Theile unter sich und mit dem Ganzen erkennt, ist nur bei Gott möglich; daraus folgt aber nicht, daß nicht dem Menschen auf beschränkterem Gebiet die Wahrheit zugänglich sein sollte; einzelne Glieder einer Kette lassen sich doch wohl in ihrem Zusammenhang und Verhältniß erkennen, auch wenn der Anfang und das Ende der ersten unserm Auge sich verbirgt. Auf der Beobachtung und Verknüpfung der vielen einzelnen uns umgebenden Erscheinungen und der Auffuchung ihres Zusammenhangs beruht ja im Grunde jede Wissenschaft. Wenn wir auf die Bedingungen achten, unter welchen der eine oder andere von den verschiedenen Fällen eintritt, werden wir bestimmen können, was in unseren Erfahrungen von den Objecten und was von uns selbst herrührt und wie sich beides verhält; wir werden die objectiven Vorgänge und Eigenschaften der Dinge und auch die Ursachen, von welchen sie abhängen, ausmitteln können, ähnlich wie wir bei einer Gleichung mit mehreren unbekannten Größen alle bis auf eine eliminiren, worauf sich aus der Schlussgleichung die letztere ergibt. Wenn die einfache Beobachtung nicht ausreicht oder nicht die nöthige Sicherheit giebt, so können wir durch Schlussfolgerungen bestimmen, was für Erscheinungen sich unter Voraussetzung einer gewissen Ansicht über das Wesen der Dinge und die wirkenden Ursachen ergeben müssen; treten diese Erscheinungen wirklich regelmäßig ein, so ist die Richtigkeit der Annahme bewiesen, im andern Fall ist Berichtigung nöthig. Wenn auch keine Aussicht auf das absolute Wissen sich eröffnet, so läßt sich doch hoffen, daß es der andauernden Forschung gelingen könne, uns in allmählichem Fortschritt diesem Ideal näher zu bringen, unsere Kenntniß der Welt und ihrer Gesetze mit der Erweiterung ihres Umfanges zugleich auch zu immer höherer Sicherheit zu erheben. Weiter läßt sich bei den mathematischen Wissenschaften, deren Verständniß er doch nach dem oben Gesagten dem Menschen nicht abspricht, ebenso gut wie der Zusammenhang des Menschen mit Raum, Zeit, Bewegung, Elementen, Luft u. s. w. der Zusammenhang ihrer Grundbegriffe, die ja zum Theil die eben genannten sind, mit anderen nachweisen: warum soll nun das wissenschaftliche Verständniß, das er trotzdem hier zugiebt, nicht auch anderwärts möglich sein?

Wenn sodann Pascal bei seinem früheren Beweis sagt, der Umstand, daß der Mensch in der Mitte stehe zwischen dem Nichts und dem All, schließe ihn aus von dem Verständniß des Zieles und des Princips aller Dinge, so ließe sich aus dieser Behauptung mit demselben und vielleicht mit größerem Recht die entgegengesetzte Folgerung ziehen: eben jene Mittelstellung befähigt den Menschen zu beidem, er ist der Mikrokosmos. Weiter sollen die ersten Principien aus dem Nichts entstehen und das, was wir vom Sein haben, uns die Kenntniß derselben entziehen. Pascal sagt nicht, was jene ersten Principien sind; sollen es die Grundbestandtheile aller Dinge sein, die Grundkräfte, welche die Welt bewegen, oder etwas Anderes? Seiner Behauptung läßt sich nur der Sinn abgewinnen, daß sie allerdings nach der christlichen Weltanschauung vermöge des uns unbegreiflichen Schöpfungswunders aus dem Nichts ins Dasein gerufen worden sind; wie aber dieser Umstand uns, die wir ebenso in letzter Linie unser Dasein auf die schöpferische That Gottes zurückdatiren müssen, von ihrer Erkenntniß ausschließen sollte, ist nicht einzusehen; es würde sich daraus die widersinnige Folgerung ergeben, daß man, um sie zu verstehen, „nichts“ sein müßte und daß Gott zugleich „nichts“ und die „Unendlichkeit“ wäre. Soll aber jene Behauptung den Sinn haben, daß die Elemente aller Dinge wegen ihrer unendlichen Kleinheit dem Nichts gleich oder aus dem Nichts hervorgegangen sind, so ist dagegen einfach zu sagen: aus dem absoluten Nichts kann nicht etwas werden. Auch widerspricht dem offenbar seine frühere Ansicht, daß die unendliche Theilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Bewegung, wodurch man aber niemals auf das reine Nichts kommt, ein Axiom unseres Denkens sei; auch die letzten Theile müssen von derselben Ordnung wie die aus ihnen zusammengesetzten sein, d. h. Linien können wir uns nur aus Linien, Flächen nur aus Flächen, Körper nur aus Körpern zusammengesetzt denken; wenn diese aber auch noch so klein sind, so hindert uns nichts, sie uns noch kleiner vorzustellen, aber niemals kommen wir bei dieser ins Unendliche fortgesetzten Theilung auf Null, sondern immer auf Größen von derselben Ordnung. Daß dieser Gedanke der unendlich kleinen Theile unserem Denken nicht fremd ist, daß wir sogar mit Größen solcher Art ganz sicher operiren können, zeigt die höhere Mathematik. Das hat auch Pascal selbst bewiesen bei der Lösung der berühmten von ihm aufgestellten Probleme über die Cycloide, die ihm nur dadurch gelang, daß er diese Fläche oder den durch ihre Umdrehung gebildeten Körper als getheilt ansah in eine

unendlich große Zahl unendlich kleiner Rechtecke, resp. Prismen, und die Beziehungen dieser Elemente unter einander ins Auge faßte.

Wenden wir uns jetzt aber weiter zu den Beweisen psychologisch-ethischen Charakters, welche Pascal für die Unmöglichkeit einer adäquaten Erkenntniß aufstellt.

Hierbei kommt zuerst in Betracht der trübende Einfluß, welchen der Wille oder die Laune des Menschen auf sein Erkenntnißvermögen ausübt (III, 13), da die Dinge wahr oder falsch sind, je nachdem wir sie von einer Seite betrachten. Dem Willen gefällt nämlich die eine Seite einer Sache mehr als die andere und er wendet den Geist von der Betrachtung derjenigen Eigenschaften der Dinge ab, welche er nicht gern sieht; so bleibt also der Geist, indem er ein Stück weit mit dem Willen geht, bei der Betrachtung derjenigen Seite stehen, welche er liebt, und urtheilt bloß nach dem, was er sieht. Nebenbei erwähnt er auch (III, 14) als Princip des Irrthums die Krankheiten, welche Urtheil und Sinne verderben; wenn schwere Krankheiten es in merklicher Weise thun, so ist nicht zu zweifeln, daß auch kleinere verhältnißmäßige Eindrücke machen. Andere Dinge, welche unser Urtheil verblenden, sind noch unser eigenes Interesse, weshalb auch der billigste Mensch nicht Richter in seiner eigenen Sache sein darf und der Reiz der Neuheit. Letzterer wirkt vornehmlich auf die Einbildungskraft (*imagination*) oder Phantasie, in welcher die Quelle einer Menge von Irrthümern zu suchen ist. (III, 3) Sie ist der trügerische Theil im Menschen, die Meisterin des Irrthums und der Falschheit, um so betrügerischer, da sie es nicht immer ist; denn sie wäre eine untrügliche Regel der Wahrheit, wenn sie eine untrügliche Regel der Lüge wäre. Sie ist eine Feindin der Vernunft und gefällt sich darin, sie zu controliren und zu beherrschen, um zu zeigen, wie viel sie überall vermag; sie ist dem Menschen zur zweiten Natur geworden (*elle a établi dans l'homme une seconde nature*) und läßt die Vernunft glauben, zweifeln und läugnen, sie suspendirt die Thätigkeit der Sinne und läßt sie wieder wirken, kurz, sie ist die Königin der Welt. Mag Einer auch noch so weise und aufgeklärt sein, so nimmt er diejenigen Principien an, welche die Einbildung der Menschen unbesonnenerweise am betreffenden Ort eingeführt hat. Hier bringt Pascal nun die bekannten Beispiele, bei denen allerdings einige Rhetorik und Uebertreibung mit unterläuft, um die Macht der Einbildungskraft zu zeigen. (III, 10) Der größte Philosoph erbleicht auf einem schmalen Brett über einen Abgrund, wenn dasselbe auch breiter



als nöthig ist, das Geschrei der Ragen oder Ratten oder das Knirschen einer Kohle bringt Andere außer Fassung, ein gut bezahlter Advocat findet die Sache, für welche er plädirt, gerechter und seine kühnen Geberden lassen sie auch den Richtern gerechter erscheinen. (III, 11) Eine vermöge ihres ehrwürdigen Alters überall respectirte obrigkeitliche Person kann sich nicht in dem Grad durch die reine Vernunft beherrschen lassen, daß sie über die Dinge nach ihrer wahren Natur urtheilte, und nicht bei leeren äußeren Umständen stehen bliebe, welche nur die Einbildungskraft von Schwachköpfen verlegen. Nehmen wir aber an, er sitze mit exemplarischem Respect in einer Predigt, wo die Festigkeit der Vernunft noch durch das Feuer der Liebe verstärkt wird, so ist zu wetten, es wird um seinen Ernst geschehen sein, wenn der Prediger, welcher auftritt, eine heifere Stimme oder ein bizarres Aussehen hat, oder wenn er schlecht rasirt ist. Der Geist eines noch so souveränen Richters über die Welt ist nicht so unabhängig, daß er nicht verwirrt würde durch das erste Geräusch, das sich in seiner Nähe hören läßt (III, 12); es braucht nicht der Lärm einer Kanone zu sein, um ihn am Denken zu hindern, dazu genügt schon das Knarren einer Wetterfahne oder eines Klobens oder das Summen einer Fliege. Willst du, daß er die Wahrheit finden kann, so jage dieses Thier weg, welches seine Vernunft im Schach hält und diesen mächtigen Verstand in Verwirrung bringt, welcher Städte und Königreiche regiert. Ein Hauptmittel, um auf die Einbildungskraft und vermittelt derselben auf den Verstand zu wirken, besteht auch darin, daß man ihr durch die äußere Erscheinung imponirt. (V, 8) Weil man z. B. die Könige in der Regel in glänzender Umgebung sieht, die uns Respect und Schrecken einflößt, prägt sich letzteres Gefühl den Unterthanen ein, da man in seinen Gedanken ihre Person und das gewöhnliche glänzende Gefolge nicht auseinander hält. So beruht die Macht der Könige theils auf der Vernunft, theils aber, und noch mehr, auf der Thorheit des Volkes; was bloß auf dem gesunden Menschenverstand beruht, hat einen schlechten Grund, wie z. B. die Achtung vor der Weisheit. (V, 9) Auch die Obrigkeiten kennen dieses Geheimniß wohl, ihre rothen Roben, ihre Hermelinmäntel, die Gerichtspaläste, die Vilien, aller dieser prächtige Apparat ist sehr nothwendig, und wenn die Aerzte nicht ihre Soutanen, die Doctoren nicht ihre viereckigen Mützen und weiten Roben hätten, so würden sie die Welt nie betrogen haben, welche einer so glaubwürdigen Schaustellung nicht widerstehen kann. Hätten die Obrigkeiten die wahre Gerechtig-

keit, die Aerzte die wahre Heilkunde, so würden sie diesen Aufzug nicht brauchen, die Hoheit ihrer Wissenschaften wäre von selbst ehrwürdig genug. Aber da sie nur ein eingebildestes Wissen besitzen, müssen sie diese eiteln Hilfsmittel gebrauchen, welche der Einbildungskraft imponiren, mit der sie es zu thun haben, und dadurch verschaffen sie sich Respect. (III, 15) Endlich vergrößert die Einbildungskraft vermöge einer phantastischen Werthschätzung kleine Dinge, bis sie unsere Seele erfüllen, und verkleinert die großen in thörichtem Uebermuth, bis sie dieselben auf ihr Niveau herabgedrückt hat, so z. B., wenn man von Gott redet.

Während die Einbildungskraft vorzugsweise bei neuen Eindrücken geschäftig ist, den Menschen zu berücken, kommt bei alten Eindrücken besonders die Macht der Gewohnheit ins Spiel, welche dem Menschen als einem Automaten eigenthümlich ist; beide mit einander sind eigentlich die Herren der Welt. Pascal führt an mehreren Beispielen aus (III, 8. 9), wie die Begriffe von Recht und Unrecht nach dem Klima wechseln. Der Mensch hat keine Kenntniß von der wahren Gerechtigkeit, darauf weisen schon die verschiedenen sämmtlich rein subjectiven Definitionen derselben hin, z. B., daß sie sei die Auctorität des Gesetzgebers, die Bequemlichkeit des Souveräns, die gegenwärtige Gewohnheit u. s. w.; hätte der Mensch einen Begriff von der wahren Gerechtigkeit, so würde nicht der Grundsatz bestehen, daß Jeder sich nach den Sitten seines Landes zu richten hat. Der Glanz der wahren Gerechtigkeit hätte alle Völker unterworfen und die Gesetzgeber hätten nicht an der Stelle dieser constanten Gerechtigkeit die Phantasien und Capricen der Perser und Deutschen zum Vorbild genommen. In diesem Fall würde die wahre Gerechtigkeit an allen Orten und zu allen Zeiten herrschen, während fast überall die Begriffe von Recht und Unrecht sich nach dem Klima ändern; drei Grade mehr Entfernung vom Pol kehren die ganze Rechtswissenschaft um, ein Meridian entscheidet über die Wahrheit, nach einer Gültigkeit von wenigen Jahren ändern sich die Grundsätze, das Recht hat seine Epochen. Nicht einmal eine natürliche Gerechtigkeit giebt es (d. h. wohl eine solche, die auf den angeborenen sittlichen Grundsätzen des Menschen beruhte), kein einziges Gesetz gilt allgemein, Diebstahl, Unzucht, Vater- und Kindesmord wurde schon als tugendhafte Handlung angesehen. Es giebt wohl natürliche Gesetze, aber die saubere verdorbene Vernunft (*la belle raison corrompue*) hat Alles verdorben. Die Gewohnheit macht alle Gerechtigkeit und ist der geheimnißvolle Grund

ihrer Ansehens; wer es versucht, sie auf ihr Princip zurückzuführen, vernichtet sie, wer den Gesetzen gehorcht, weil er sie für gerecht hält, gehorcht einer eingebildeten Gerechtigkeit, nicht dem Wesen des Gesetzes; dieses ist Gesetz und nichts weiter (*elle est toute ramassée en soi*). Will man auf die Motive desselben zurückgehen, so erweisen sich dieselben so schwach, daß, wer sich nicht an die Abenteuerlichkeiten der menschlichen Einbildungskraft gewöhnt hat, sich nur wundern muß, wie ein Jahrhundert ihm ein solches Ansehen hat verschaffen können. Das sicherste Mittel, Staaten umzustürzen, besteht darin, daß man die Gesetze bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgt und den Mangel an Gerechtigkeit nachweist, daß man den Leuten sagt, man müsse auf die ursprünglichen und fundamentalen Gesetze des Staates zurückgehen, welche nur eine unrechtmäßige Gewohnheit in Abgang gebracht habe: bei diesem Schwanken ist nichts gerecht. Mit einem Wort: gerecht ist das, was einmal fest besteht (*est ce qui est établi*), somit werden alle einmal bestehenden Gesetze nothwendigerweise für gerecht gehalten, ohne darauf hin geprüft zu werden, eben aus dem Grunde, weil sie einmal bestehen, und das Volk gehorcht den Gesetzen nur darum, weil es sie für gerecht hält; es ist daher gefährlich, ihm zu sagen, sie seien nicht gerecht. Es wäre freilich gut, wenn man den Gesetzen und Gewohnheiten gehorchen würde einfach aus dem Grunde, weil es Gesetze sind, und im klaren Bewußtsein, daß man keine Wahrheit und Gerechtigkeit einführen kann, daß wir darüber nichts wissen können und uns einfach an das Bestehende halten müssen. Das Volk ist aber dieser Lehre nicht fähig, es glaubt, die Wahrheit lasse sich finden und sei in den Gesetzen; es nimmt das hohe Alter der Gesetze als einen Beweis ihrer Wahrheit und nicht bloß ihrer Auctorität hin. Somit gehorcht es zwar, ist aber zur Empörung geneigt, sobald man ihm zeigt, daß sie nichts taugen, und das läßt sich von allen Gesetzen zeigen, je nachdem man sie von einer Seite betrachtet. Die Gewohnheiten dürfen also von verständigen Leuten nur darum befolgt werden, weil es Gewohnheiten sind, nicht weil sie vernünftig oder gerecht wären; das Volk freilich befolgt sie nur darum, weil es sie für gerecht hält, sonst würde es sie nicht befolgen, trotzdem, daß es Gewohnheiten sind, denn man will nur der Vernunft und Gerechtigkeit unterthan sein. (III, 16) Ueberhaupt sind die Gerechtigkeit und die Wahrheit zwei so zarte Spitzen, daß unsere Werkzeuge zu stumpf sind, um sie genau zu berühren; wenn sie auch daran anlangen, so drücken sie dieselben platt und stützen Alles in der Umgebung mehr

auf Falsches als auf Wahres, d. h. der Mensch vermag die Gerechtigkeit und Wahrheit nicht in ihrer ganzen Schärfe zu fassen, und wenn es ihm auch je gelänge, so würden sich sofort wieder Irrthümer einschleichen, so daß alle sittlichen Begriffe ins Schwanken kommen, mit einem Wort: wir sind unfähig für das Wahre und Gute. Ja, Pascal geht so weit, daß er sagt: „Es gibt gar keine natürlichen Principien, sondern was wir so nennen, das sind nur die angewöhnten; verschiedene Gewohnheiten geben verschiedene natürliche Principien, die Gewohnheit ist die zweite Natur des Menschen, welche die ursprüngliche zerstört.“

So ist denn der Mensch ein Wesen voll Irrthum, der ihm natürlich anklebt und unaustilgbar ist ohne die göttliche Gnade; nichts zeigt ihm die Wahrheit, Alles täuscht ihn. Die zwei Principien der Wahrheit, Vernunft und Sinne, ermangeln schon jedes für sich der Reinheit und zudem täuschen sie sich gegenseitig; die Sinne täuschen die Vernunft durch falschen Schein und diese rächt sich dadurch, daß die Leidenschaften der Seele die Sinne verwirren und falsche Eindrücke bei ihnen hervorbringen, sie belügen und täuschen sich um die Wette. Der tieffste Grund dieser moralischen und intellectuellen Zerrüttung ist aber die Eigenliebe des Menschen (II, 8), welche sogar zu einem tödtlichen Haß gegen die Wahrheit führt, wenn diese einen Tadel gegen ihn enthält und ihn so seiner Fehler überführt. Da er die Wahrheit selbst nicht vernichten kann, vernichtet er sie wenigstens, so weit es ihm möglich ist, in seinem Bewußtsein und in dem der Andern, d. h. er sucht seine Fehler vor sich selbst und Andern zu verbergen und kann es nicht leiden, daß man sie sieht oder ihm zeigt. Es giebt wohl verschiedene Grade dieser Aversion gegen die Wahrheit, aber in einem gewissen Grad ist sie bei Jedem vorhanden, da sie unzertrennlich ist von der Eigenliebe. (VI, 29) Daher ist eine gewisse Delicatesse im Tadel Anderer erforderlich und es ist passend, Vobsprüche mit einzumischen. Der passendste Weg, um einem Andern zu zeigen, daß er sich täuscht, ist, daß man sich vergegenwärtigt, von welcher Seite er die Sache ansieht, denn von dieser Seite ist sie gewöhnlich wahr; wenn man ihm nun diese Wahrheit zugiebt, aber zeigt, von welcher Seite die Sache falsch ist, so ist er damit zufrieden, denn er sieht, daß er sich nicht getäuscht, sondern nur nicht alle Seiten der Sache ins Auge gefaßt hat; nun ärgert man sich aber nicht, wenn man nicht Alles sieht, nur will man sich nicht getäuscht haben. Wer aber ein Interesse hat, von Andern geliebt zu werden, sagt ihnen die



Wahrheit nicht, namentlich je glücklicher sie sind, weil dann die Neigung Vortheil, die Abneigung Gefahr bringen kann. Die Fürsten zumal erfahren die Wahrheit am wenigsten; ganz Europa kann von einem Fürsten sprechen, ohne daß er es weiß, denn es ist gefährlich, die Wahrheit zu sagen, für den, der sie sagt, wenn auch nützlich für den, der sie hört. So ist denn das menschliche Leben nichts als eine beständige Täuschung, man täuscht und schmeichelt einander, Niemand spricht in unserer Abwesenheit von uns so, wie wenn wir dabei sind; der Mensch ist nichts als Verstellung, Lüge und Heuchelei gegen sich selbst und gegen Andere, er will die Wahrheit nicht hören und vermeidet es, sie Andern zu sagen; und alle diese Anlagen, so weit sie entfernt sind von der Gerechtigkeit und Vernunft, haben ihre natürliche Wurzel im menschlichen Herzen und seiner Eigenliebe. —

Ohne Zweifel ist an diesen Beweisen manches Richtige, aber auch vieles Einseitige, das mehr rhetorisch als wahr ist. Der richtige Satz ist Pascal zuzugeben, daß der Wille und überhaupt die ethische Seite des menschlichen Wesens mit der erkennenden Thätigkeit der Seele in Zusammenhang steht und dieselbe modificiren kann; es ist sein Verdienst, daß er einem einseitigen Intellectualismus gegenüber auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat. Er betrachtet aber diesen Einfluß ausschließlich als einen trübenden und denkt nicht daran, daß, nungleich die Selbstsucht des Menschen auf die Vernunftthätigkeit depravirend einwirkt, doch auch wieder eine unleugbare Reaction des dem Menschen angeborenen sittlichen Grundtriebes für Wahrheit und Gerechtigkeit (des Gewissens) stattfindet, und daß es dem Menschen frei steht, auf diese Stimme zu hören oder nicht; nur bei fortgesetzter geistlicher Unterdrückung stumpft sich dieser Sinn ab. Auch ist nicht einzusehen, warum auf dem sittlichen Gebiet dem Menschen alle Grundbegriffe fehlen sollten — er leugnet ja ausdrücklich, daß es eine Gerechtigkeit gebe —, während doch der theoretischen Vernunft das „natürliche Licht“ ihre Grundbegriffe mit vollständiger Evidenz liefert, sollte das, was hier gilt, nicht auch auf dem sittlichen Gebiet gelten? Wie tief wird durch diese Anschauung das sittliche Wesen des Menschen heruntergedrückt! Welche gefährliche Consequenzen ergeben sich daraus für Moral, Recht und Politik! Wie sehr wird dadurch der Sophistik Thür und Thor geöffnet, wenn von vorn herein die Unmöglichkeit einer objectiven sittlichen Norm behauptet wird! Allerdings individualisirt sich der Begriff der Gerechtigkeit nach Zeit und Umständen, es kann sogar in einem Fall das ungerecht sein, was in

einem andern gerecht ist. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß die Gerechtigkeit etwas rein Subjectives oder gar bloße Gewohnheitssache sei.

Auch das, was Pascal über die Macht der Einbildungskraft sagt, bedarf sehr der Beschränkung. Abgesehen davon, daß viele von den Dingen, welche nach ihm der Einbildungskraft imponiren und dadurch auf den Verstand einwirken, einen besonnenen Menschen kalt lassen, — ist denn der Mensch gezwungen, ihrem trügerischen Einfluß willenlos zu folgen? Hat nicht die Vernunft die Macht, wenn sie sich gleich der Phantasie manchmal gefangen giebt, ihre Trugbilder zu erkennen vermittelst der kritischen Untersuchung der verschiedenen Thatfachen und das Falsche, das sich eingemengt hat, von der Wahrheit zu sondern? Wenn er, was aber nicht deutlich erhellt, die subjectiven Vorstellungsformen, unter denen wir die Dinge allein auffassen können, auch als Gebilde der Einbildungskraft und als trügerisch verwirkt, so folgt aus jener Auffassungsweise nicht, daß wir die Dinge nicht so auffassen, wie sie an sich sind. Ist es nicht denkbar, daß unsere Vorstellungsformen von Natur darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge möglich zu machen? Das ist um so wahrscheinlicher, wenn wir bedenken, daß es ein Naturganzes ist, dem die Dinge und wir angehören, eine Naturordnung, aus der die objectiven Vorgänge und unsere Vorstellungen davon entspringen. Allerdings ist es bei der vereinzeltten Erscheinung nicht möglich, die Wirkungen der äußeren Eindrücke und die Wirkungen unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit, welche in ihr ungeschieden verschmolzen sind, zu trennen, aber es kann auf die oben (S. 296 ff.) angegebene Weise durch Vergleichung vieler Erscheinungen erreicht werden.

Den Grund davon, daß Pascal die Möglichkeit des Wissens einmal behauptet, das andere Mal leugnet, werden wir vor Allem darin zu suchen haben, daß er in seinem Urtheil über die Functionen des menschlichen Herzens so schwankend ist. In jenem Abschnitt de l'esprit géométrique faßt er das Herz als Organ des Willens auf und schließt es nebst seinen Neigungen von Dingen des Wissens geflissentlich aus, allein in den meisten Stellen der Pensées ist ihm das Herz das Vorstellungsvermögen der Seele mit seinen apriorischen Begriffen im Gegensatz zu den durch die Reflexion vermittelten. Die in dieser Beziehung wichtigste Stelle, woraus sich obige Auffassung klar ergibt, ist VIII, 1: „Wir kennen die Wahrheit nicht bloß durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; durch dieses kennen wir na-

mentlich die ersten Principien und vergeblich sucht das Raisonnement sie zu schlagen, ebenso wenig kann aber die Vernunft dieselben beweisen. Dieser Umstand beweist indeß nur die Schwachheit unserer Vernunft, nicht die Ungewißheit dieser Kenntnisse, welche im Gegentheil so sicher sind wie die auf Raisonnement beruhenden. Solche erste Principien sind die Begriffe von Raum, Zeit, Bewegung, Zahl; auf diese Kenntnisse des Herzens und Instincts muß die Vernunft sich stützen und ihre ganze Entwicklung darauf gründen. Das Herz z. B. merkt, daß es drei Dimensionen im Raum giebt und daß die Reihe der Zahlen unbegrenzt ist; die Vernunft beweist dann sofort, daß es keine zwei Quadratzahlen geben kann, wovon die eine das Doppelte der andern ist. Die Principien sind Sache des Gefühls, die Sätze ergeben sich durch Schluß (*les principes se sentent, les propositions se concluent*), und das Alles mit Gewißheit, obgleich auf verschiedenen Wegen. Es ist ebenso lächerlich, wenn die Vernunft vom Herzen Beweise für seine ersten Principien verlangt, um damit übereinzustimmen, wie wenn das Herz von der Vernunft ein Gefühl für alle die Sätze verlangen würde, die sie beweist, um sie anzunehmen. Diese Unmacht darf also nur dazu dienen, die Vernunft zu demüthigen, welche über Alles urtheilen möchte, aber nicht, um unsere Gewißheit anzugreifen, als ob nichts als die Vernunft fähig wäre, uns zu unterrichten. Möchte es Gott gefallen, daß wir alle Dinge durch Instinct und Gefühl wüßten, aber die Natur hat uns das versagt und uns nur sehr wenige Kenntnisse der Art gegeben, alle anderen können nur durch Raisonnement erworben werden. Es ist an dieser Stelle offenbar die Gewißheit des unmittelbaren Gefühls und die durch den Verstand vermittelte, welche Pascal einander gegenüberstellt, und der erstern räumt er den Vorzug ein.

(VII, 19) Jedes von beiden Vermögen hat nun seine eigenthümliche Ordnung, der Geist verfährt nach Principien und Beweisen, das Herz aber hat eine andere Ordnung; man beweist nicht, daß man geliebt werden muß, indem man der Reihe nach die Gründe der Liebe entwickelt, das wäre lächerlich; Christus und Paulus haben die Ordnung der Liebe und nicht die des Verstandes, denn sie wollten erwärmen, nicht lehren; mit anderen Worten: bei der „Ordnung des Herzens“ wirken ethische Motive. Da aber nach dem Obigen auch die Principien Sache des Gefühls sind, so beruht alle Gewißheit in letzter Linie auf dem Gefühl. Indeß scheint Pascal an letzterer Stelle das Herz wieder nach einer andern Seite aufzufassen, nämlich als das

Organ, welches — mit Ausscheidung alles Intellectuellen — für die übernatürliche Ordnung, die Ordnung der Liebe, empfänglich ist. Also hätte diese trotz der frühern Behauptung (S. 284 ff.) doch wieder einen Anknüpfungspunkt im natürlichen Seelenleben des Menschen. Je nach der vorherrschenden Richtung unterscheidet er zwei Classen von Leuten (VII, 33, 2), die einen sind gewöhnt, nach dem Gefühl, die andern, nach dem Verstand zu urtheilen; jede von beiden Richtungen hat ihre besonderen Vorzüge, bald ist die gefühlsmäßige, bald die verstandesmäßige am Platz (*esprit de justesse* oder *finesse* und *esprit de géométrie*). Jede verfährt auch in eigenthümlicher Weise; die Vernunft handelt langsam und nach vielen Gesichtspunkten und Principien, welche sie immer präsent haben muß, da sie einschläft und sich verirrt, wenn dies nicht der Fall ist; das Gefühl dagegen handelt augenblicklich (nach momentaner Eingebung) und ist immer bereit zu handeln. Von dieser Unterscheidung des Gefühls und Verstandes handelt auch die dunkle Stelle VII, 34: „Die wahre Beredsamkeit moquirt sich über die Beredsamkeit, die wahre Moral über die Moral, d. h. die Moral des Urtheils moquirt sich über die Moral des Geistes, welche ohne Regeln ist; denn das Urtheil gehört dem Gefühl an, wie die Wissenschaften dem Geist angehören.“ Damit wird die „Moral des Geistes“ als verwerflich erklärt und das Urtheil dem Gefühl zugeschrieben; diese beiden Behauptungen sind gleich unverständlich, denn wozu sollte dann der Geist da sein? Höchstens könnte man unter der Moral des Geistes eine abstract logische, formalistische verstehen, welche die Principien des Gefühls ganz ignorirt, und das Urtheil dem Gefühl insofern zuschreiben, als es zu jenen „Principien“ seine Zustimmung geben muß, aber dadurch ist doch gewiß das Urtheil als eine Verstandesthätigkeit nicht ausgeschlossen. So viel erhellt übrigens immerhin aus der genannten Stelle, daß nach Pascal das Urtheil und Gefühl die Hauptsache ist, worauf Alles sich stützen muß. (VII, 4) Auch die Thätigkeit der Vernunft beschränkt sich darauf, dem Gefühl nachzugeben, nur sind dabei Verwechslungen mit der Phantasie unvermeidlich, welche dem Gefühl täuschend gleich sieht.

Hier wird sich denn nun auch die Frage entscheiden lassen, ob Pascal Skeptiker oder Dogmatist gewesen sei. Die deutlichste Antwort giebt er darauf XXV, 29, wo er die Principien der verschiedensten philosophischen Schulen als wahr zugiebt, aber ihre Consequenzen als falsch bezeichnet, weil die entgegengesetzten Principien auch wahr seien, d. h. keine dieser verschiedenen philosophischen Richtungen darf



in ihrer Einsichtigkeit geltend gemacht werden. (VIII, 1) Die Hauptstärke des Skepticismus besteht darin, daß wir, abgesehen vom Glauben und der Offenbarung, keine Gewißheit über die Wahrheit unserer Principien haben, außer daß wir sie von Natur in uns fühlen. Nun aber ist dieses natürliche Gefühl kein zwingender Beweis für ihre Wahrheit, wäl wir außer im Glauben keine Gewißheit darüber haben, ob wir unser Dasein und mit ihm jenes natürliche Gefühl einem guten Gott oder einem bösen Dämon oder dem Zufall verdanken; je nach einem dieser drei Fälle sind unsere Principien wahr, falsch oder ungewiß. So man hat außer dem Glauben keine Sicherheit, ob man wacht oder schläft, ob nicht am Ende die eine Hälfte des Lebens, wo wir zu wachen glauben, nur ein anderer, vom ersten etwas verschiedener Traum ist, von welchem wir erwachen, wenn wir zu schlafen glauben. Die einzige Stärke der Dogmatisten besteht dagegen darin, daß man, wem man mit gutem Glauben und aufrichtig redet, über die natürlichen Principien nicht im Zweifel sein kann. Kein Skeptiker ist noch so weit gegangen, daß er an Allem gezweifelt hätte, sondern die Natur stützt die unmächtige Vernunft und hindert sie an solchen Extravaganzen umgekehrt kann aber der Mensch auch nicht sagen, er besitze gewiß die Wahrheit, da er keinen Titel davon aufweisen kann. Mit einem Wort: wir haben eine Unmacht im Beweisen, welche für jeden Dogmatismus unbefiegbar ist, und eine Idee der Wahrheit, welche für den Skepticismus unbefiegbar ist. Nur innerhalb dieser Gegensätze bewegt sich Pascal, der Criticismus war ihm ein fremder Gedanke.

Auf dem factischen Gebiet hat er übrigens vollständig die Consequenzen des Skepticismus gezogen, indem er den Begriff einer objectiven Wahrheit und Gerechtigkeit leugnet; auch hält er denselben (XXIV, 1) für das Wahre in der vorchristlichen Zeit, wo die Menschen nur durch Zufall das Wahre sollen geahnt und getroffen haben. (VIII, 1. Anmerkung) „Man gebe doch den Pyrrhonisten zu, was sie so laut ausrufen daß die Wahrheit für uns zu hoch und keine Sache für uns ist (*la vérité n'est pas de notre portée et de notre gibier*), daß sie nicht auf Erden weilt, sondern eine Bewohnerin des Himmels ist, im Schooße Gottes, und daß man sie nicht kennen kann, außer in dem Maße, als er sie uns offenbaren will.“ Freilich hat Pascal diese letzte Stelle später durchstrichen, sie ist aber ganz im Geiste der vorigen. Welch eine Chimäre ist doch der Mensch, welcher ein Chaos, welcher in Gegenstand des Widerspruchs, welcher ein Wun-

der! ein Richter über alle Dinge und ein schwacher Wurm von Staub, ein Haushalter über die Wahrheit und eine Cloake von Irthum, der Stolz und der Auswurf des Universums!

Wir treffen so beim Menschen die schroffsten Gegensätze dicht neben einander, sowohl in intellectueller als in moralischer Beziehung. Der Mensch hat sowohl die Fähigkeit als auch das Bestreben, die Wahrheit zu kennen, allein er kommt nicht in den Besitz einer vollen und constanten Wahrheit, theils wegen seines zusammengesetzten endlichen Wesens im Gegensatz zur doppelten Unendlichkeit sämmtlicher Wissenschaften und der Sinnentäuschungen, theils wegen der einmal bestehenden Selbstsucht und der Trübungen, welche die Vernunft durch die Leidenschaften erfährt. Alles, was er erreicht, ist theils wahr, theils falsch, die wirkliche Wahrheit ist aber ganz rein und wahr; (VI, 63) diese Mischung verunehrt und vernichtet sie, denn nichts, was der Mensch weiß oder als Vorschrift erkennt, ist absolut wahr. Er sucht dies nicht ohne Sophistik an einigen Beispielen nachzuweisen; so sagt er z. B., die Keuschheit sei sicherlich ein sittliches Gebot, allein würde sie in strengem Sinn durchgeführt, so würde die Welt aufhören, die Ehe sei aber auch nicht durchaus zu empfehlen, denn andererseits werde die Enthaltksamkeit als besser bezeichnet; wollte man ferner das Gebot, nicht zu tödten, streng durchführen, so würde suchtbare Unordnung einreißen, im umgekehrten Fall aber würde die Natur zerstört werden.

Wie steht es aber mit den Wahrheiten, über welche uns das natürliche Licht oder das Herz angeblich vollständige Klarheit giebt? Wanken auch diese? Allerdings! werden wir wohl in Pascal's Sinn antworten müssen, denn offenbar versteht er unter der für uns unerreichen Wahrheit eine auf verstandesmäßige Weise nach allen Seiten vollständig bewiesene Wahrheit, und Wahrheiten dieser Art sind allerdings nach dem Obigen jene Grundbegriffe nicht. Sodann müssen wir die überspannten Anforderungen ins Auge fassen, die er an das Wissen stellt, daß man nämlich, um eine Sache recht zu wissen, 1) Kenntniß haben müßte von Allem, womit sie in irgend welchem mittelbaren oder unmittelbaren Zusammenhangsteht, 2) sie verfolgt haben müßte von ihren Principien bis zu ihrem Ziel, ein Wissen, wie wir es nur Gott als dem Absoluten zuschreiben können, der die Welt als ein aus seinem Willen und seiner Intelligenz hervorgegangenes, gleichsam objectivirtes Gedankensystem mit einem Blick überschaut, d. h. ein solches Wissen, wie es Pasc. verlangt, müßte

zugleich schöpferisch sein. Sodann ist weiter zu bemerken, daß alle die von ihm genannten Grundbegriffe und die auf Grund derselben zu gewinnenden Kenntnisse rein theoretischer Art sind (Raum, Zeit, Zahl, Bewegung u. s. w.) — natürliche Grundbegriffe sittlicher Art leugnet er ja —, daß Pascal dagegen auf solche theoretische Kenntnisse sehr wenig Werth legt oder ihnen nur formelle Bedeutung zuschreibt. Die wahre Beschäftigung für den Menschen ist nach ihm nicht das Studium der abstracten Wissenschaften, die ihm nicht eigen sind und ihn von seiner Bestimmung abziehen, sondern das Studium des Menschen, also das Streben nach Selbsterkenntniß, obgleich sich damit noch weniger Leute beschäftigen als mit den abstracten Wissenschaften. Sehr charakteristisch für Pascal in dieser Beziehung und ein Gegenstück zu der Abhandlung de l'esprit géométrique ist auch eine Stelle in einem Brief an seinen Freund, den Mathematiker Fermat, vom August 1660, also aus der Zeit, wo er schon mit der Abfassung der *Pensées* beschäftigt war, und ganz in ihren Gedankenkreis passend (Band III, S. 237): „Um freimüthig über die Geometrie zu reden, so halte ich sie für die höchste Uebung des Geistes, aber zugleich für so unnützlich, daß ich wenig Unterschied mache zwischen einem Menschen, der bloß Geometer (Mathematiker) und einem andern, der ein geschickter Handwerker ist. Auch nenne ich sie das schönste Handwerk der Welt, aber schließlich nicht anders als ein Handwerk (*métier*), und ich habe schon oft gesagt, daß sie gut dazu ist, um die Stärke unseres Geistes daran zu erproben, aber nicht, um seine Kraft darauf zu verwenden, dergestalt, daß ich nicht zwei Schritte für die Geometrie thun würde.“ Pascal schreibt ihr somit nur formelle Bedeutung zu und betrachtet sie als Schule des Denkens. — Nach dem bisher Gesagten sind wir unfähig, gewiß zu wissen und absolut nicht zu wissen, wir befinden uns gleichsam mitten auf einem weiten Meere, von einem Ende zum andern gestoßen; jedes Ziel, an dem wir uns anklammern wollen, schwankt und läßt uns im Stich; was wir verfolgen wollen, um es festzuhalten, entslüpft unseren Versuchen und ist auf einer ewigen Flucht begriffen. Das ist unser natürlicher Zustand und doch unserer Neigung so widersprechend, denn wir brennen vor Verlangen, einen festen Standort zu finden, um einen Thurm darauf zu bauen, der in die Unendlichkeit hineinragt.

Dieselbe Antinomie findet beim Menschen in praktischer Hinsicht statt. Der Mensch hat die Fähigkeit und zugleich das Streben, glücklich zu sein, und zwar nicht bloß in materiellem Sinn; allein er fühlt

sich unglücklich in dem Bewußtsein, daß eine frühere bessere Natur in ihm in diesen Verfall gerathen ist; in diesem Bewußtsein seines Unglücks besteht zugleich seine Größe, es ist das Elend eines entthronten Königs. Schon das, womit man die Menschen von Jugend auf beladet, die Sorge für Ehre, Vermögen, Genuß u. s. w., macht sie unglücklich. Der tiefere Grund unseres Elends liegt aber in dem natürlichen Uebel unserer schwachen sterblichen Lage, die so elend ist, daß uns nichts trösten kann, wenn wir näher darüber nachdenken; daher die Freude des Menschen an Unterhaltung, Spiel, Krieg, Lärm, kurz an Allem, was ihn vom Nachdenken über sich selbst abhält, obgleich uns ein von der Größe unserer ersten Natur übrig gebliebenes Gefühl sagt, daß das Glück in der Ruhe und nicht im Tumult besteht. Das Glück der Menschen in ihrem gegenwärtigen Zustande beruht aber darin, daß sie viele Leute um sich haben, welche sie hindern, an sich selbst zu denken. Die Unterhaltung ist das Einzige, was uns über unser Elend tröstet, und doch ist dies das größte Elend, denn es hindert uns, an uns selbst zu denken, und wir verlieren uns so unmerklich. (XXIV, 56) Die Wurzel dieser moralischen Verfehrung, der Depravirung des Willens und der in Folge davon eingetretenen Unordnung ist die Eigenliebe, welche uns bestimmt, uns selbst zum Gott zu machen, obgleich nichts der Wahrheit und Gerechtigkeit so sehr entgegengesetzt ist. Pascal schließt diesen Abschnitt mit dem bekannten düstern Gleichniß, die Menschen seien wie eine Anzahl gefesselter Verbrecher, von welchen jeden Morgen ein Theil vor den Augen der anderen erwürgt werde, die hoffnungslos ihr Schicksal voraussehen.

Wir wünschen also die Wahrheit und finden nur Ungewißheit, wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod; es ist uns unmöglich, jenen Wunsch nach Wahrheit und Glück nicht zu hegen, und doch sind Wahrheit und Glück für uns unerreichbar. Diese Widersprüche zeugen von einer verlorenen und wiederzugewinnenden Einheit, wir sind gleichsam entzwei gespalten. Wer soll aber diese Verwirrung lösen? Der Mensch, wie er von Natur ist, ist zu schwach dazu; daher redet er ihn an (VIII, 1): „Erkenne, wie paradox du bist, demüthige dich, unmächtige Vernunft, schweige, schwache Natur, lerne, daß der Mensch den Menschen unendlich übertrifft, vernimm von deinem Meister deinen wahren Zustand, welchen du nicht kennst, höre auf Gott!“ In der Religion findet er also den Schlüssel zur Lösung der theoretischen und praktischen Widersprüche, in denen sich der Mensch



befindet; die Religion muß das Object und der Mittelpunkt sein, worauf alle Dinge hinstreben. Wenn der Mensch nie verdorben worden wäre, so würde er sich in seiner Unschuld der Wahrheit und des Glücks mit Sicherheit erfreuen, und wenn er nur verdorben wäre, so hätte er keine Idee von Wahrheit und Seligkeit; wir haben aber eine Idee des Glücks und können nicht hingelangen, wir fühlen ein Bild der Wahrheit und besitzen nichts als Lüge, wir sind gleich unfähig, absolut nicht zu wissen und gewiß zu wissen, und so ist denn offenbar, daß wir früher auf einer Stufe der Vollkommenheit gewesen sind, von welcher wir unglücklicherweise herabgefallen sind. Das fruchtlose Verlangen nach dem ursprünglichen Besitz ist uns gelassen, sowohl um uns zu strafen, als um uns fühlen zu lassen, was wir verloren haben.

Die göttlichen Wahrheiten aber, durch deren Offenbarung und gläubige Annahme wir diesem Zustand entnommen werden, stehen unendlich hoch über den natürlichen Wahrheiten. Gott allein kann sie in die Seele pflanzen, auf welche Weise er will, und zwar will er, daß sie vom Herzen in den Geist kommen, nicht umgekehrt, damit die stolze Macht der Vernunft gedemüthigt wird, welche sich zum Richter über alle die Dinge aufwirft, die der Wille erwählt, und um zugleich den schwachen Willen zu heilen, der sich durch seine schmutzigen Neigungen ganz verdorben hat. Daher stimmt er dem Wort der „Heiligen“ vollkommen zu, menschliche Dinge müsse man verstehen, um sie zu lieben, göttliche Dinge dagegen müsse man vorher lieben, um sie zu verstehen, nur durch die Liebe könne man zur Wahrheit gelangen. Daraus ist deutlich, daß Gott diese übernatürliche Ordnung aufgerichtet hat, ganz im Gegensatz zu der Ordnung, welche dem Menschen bei natürlichen Dingen eigen ist, d. h. das religiöse und das wissenschaftliche Erkennen sind schon der Art nach specifisch verschieden. Dennoch haben die Menschen diese Ordnung verkehrt, indem sie profane Dinge wie heilige behandelten, sofern wir in der That fast nur das glauben, was unserem Herzen gefällt; daher kommt es, daß wir so weit entfernt sind, den religiösen Wahrheiten zuzustimmen, weil sie unseren Neigungen ganz entgegengesetzt sind.

Es fehlt also im natürlichen Menschen jeder positive Anknüpfungspunkt für die übernatürliche Wahrheit, somit kann sich auch Pascal zu allen nicht geoffenbarten Religionen, welche nur die natürliche Vernunft zum Führer haben und ihre Regeln in sich selbst suchen, nur in ein durchaus negatives Verhältniß setzen. Als Kriterium für die Wahrheit einer Religion stellt er dann die Kennzeichen auf, daß sie einen

Gott als das Princip aller Dinge anbede und einen Gott als das Object aller Dinge liebe. Gemäß seiner überwiegend praktischen Richtung tritt nun der zweite Gesichtspunkt vor dem ersten hervor. Während Cartesius Gott mehr als Urheber aller Wahrheit ansieht, faßt ihn Pascal vor Allem als das höchste Gut auf. Ja, er ist allein das wahre Gut, und seit der Mensch ihn verlassen hat, giebt es nichts in der Natur, was er nicht schon an seine Stelle zu setzen versucht hätte, Sterne, Erde, Pflanzen, Thiere, Auctorität, Wissenschaft, Vergnügen, Laster, also sogar Dinge, welche Gott entgegengesetzt sind; manche Philosophen suchen es in sich selbst, aber man glaubt es ihnen nicht, und die, welche es glauben, sind die Allerthörichtsten. Der unendliche Abgrund, den der Mensch in seinem Streben nach Glück vor sich sieht, kann nur durch ein unendliches, unwandelbares Object, d. h. durch Gott selbst, ausgefüllt werden.

Wie kann nun aber der Mensch zur Erkenntniß des wahren Gottes und damit zur Lösung der Widersprüche gelangen? Pascal verwirft jeden verstandesmäßigen Beweis, also die demonstrative Methode. Das folgt schon aus der Beschaffenheit unseres Denkvermögens, welches nur theilbare und begrenzte Dinge fassen kann; dies ist aber bei Gott nicht der Fall, somit sind wir unfähig zu erkennen, was er ist und ob er ist. Sodann sind nach Pascal die gewöhnlichen metaphysischen Gottesbeweise so entfernt vom Raisonnement des Menschen und so verwickelt, daß sie wenig Eindruck machen, und wenn es auch wirklich bei Einigen gelänge, würde ihre Ueberzeugung nur so lange dauern, als sie diesen Beweis vor Augen haben, eine Stunde nachher würden sie fürchten, sich getäuscht zu haben.

Auch der physikotheologische Gottesbeweis in seinen mannichfachen Formen findet bei Pascal keine Billigung, wenigstens nicht den Ungläubigen gegenüber; er meint, das heiße ihnen Grund zu dem Glauben geben, daß es sehr schwach bestellt sei mit den Beweisen unserer Religion; im Gegentheil, die Natur verbirgt Gott ebenso gut denen, welche ihn nicht suchen, als sie ihn denen enthüllt, welche ihn suchen, denn er ist ein verborgener Gott. Alles in der Natur giebt uns Stoff zum Zweifel und zur Unruhe; „wenn ich darin nichts sehen würde, was auf einen Gott hinweist, so wäre ich entschlossen, nicht zu glauben; wenn ich überall Spuren eines Schöpfers sehen würde, so würde ich im Frieden im Glauben ruhen. Da ich aber zu viel sehe, um leugnen, zu wenig, um mich vergewissern zu können, so bin ich in einem beklagenswerthen Zustand und wünsche tausendmal, daß

die Natur, wenn ein Gott sie trägt, es unzweideutig zeigte und daß, wenn die Kennzeichen trügerisch sind, Gott sie ganz unterdrückte, damit sie Alles oder nichts sagt und ich im Stande bin zu sehen, wonach ich mich richten soll." Also nur dann, wenn im Willen oder Herzen des Menschen schon die entscheidende Wendung erfolgt ist, sind diese Beweise von Bedeutung.

Das Höchste, wozu der Mensch unter der Leitung seiner natürlichen Vernunft gelangen kann, ist ein rein deistischer Gottesbegriff, die Verehrung eines großen, mächtigen, ewigen Gottes, welcher Urheber der Welt sowie der mathematischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente ist. Das genügt ihm aber nicht; er sagt: „Wenn ein Mensch überzeugt wäre, daß die Verhältnisse der Zahlen immaterielle ewige Wahrheiten sind, abhängig von einer ersten Wahrheit, in welcher alle ihre Subsistenz haben, so würde ich ihn hinsichtlich seines Heils nicht sehr vorgeschritten finden.“ Ja, der Deismus ist nach ihm fast ebenso weit von der christlichen Religion entfernt wie der Atheismus. Auch der jüdische Gottesbegriff, wonach Gott seine Vorsehung ausübt über das Leben und die Güter der Menschen, um denen, welche ihn anbeten, eine Reihe von glücklichen Jahren zu geben, genügt ihm nicht. Ueberhaupt mißbilligt er von den zwei Wegen, auf denen wir uns von der Wahrheit unserer Religion überzeugen können, nämlich vermöge der Kraft der Vernunft und vermöge der Auctorität des Redenden, den erstern, obgleich er der allein übliche ist; den Glauben zu verlangen aus diesem oder jenem rationellen Grund, das erklärt er für schwache Argumente, da die Vernunft auch falschen Beweisen gegenüber biegsam ist; zu betonen ist vielmehr die Auctorität und der göttliche Charakter der heiligen Schrift. Bei dieser unserer natürlichen Unfähigkeit zur Gotteserkenntniß schlägt er eine Wette vor: wetten wir zuversichtlich, daß Gott ist, so sind wir für alle Fälle sicher, denn im günstigen Fall gewinnen wir Alles, im ungünstigen verlieren wir nichts. Nur durch den Glauben vermögen wir das Dasein Gottes sicher zu erkennen, auf seine natürlichen Vermögen, Wille und Vernunft, muß der Mensch verzichten. Denn wenn es schon im Gebiet der natürlichen Dinge Vieles giebt, was über die Vernunft hinausgeht, so noch viel mehr bei übernatürlichen; der letzte Schritt, den die Vernunft thun muß, ist die Erkenntniß, daß es unendlich viele Dinge giebt, welche sie übersteigen, und sie ist schwach, so lange sie noch nicht zu dieser Erkenntniß gekommen ist. In diesem Zusammenhang begreift sich auch der Satz (XIII, 2): Nichts ist der Vernunft so con-

form als die Ableugnung der Vernunft, nur durch ihre Unterwerfung können wir uns selbst erkennen. Ebenso muß der Mensch auf den eigenen Willen verzichten, der von Geburt egoistisch und voll Bosheit und Irrthum ist; er wäre nicht befriedigt, wenn er auch Alles könnte, was er wollte, aber man ist zufrieden von dem Augenblick an, wo man auf ihn verzichtet hat. Demgemäß wirkt nun Gott zuerst auf den Willen, indem er ihn vorbereitet und vervollkommenet, so daß der Mensch über Gut und Böse nicht mehr nach dem eigenen, sondern nach dem göttlichen Willen urtheilt; er neigt das Herz des Menschen und von da an beginnt der Mensch zu glauben, auch ohne Raisonnement. Es ist also ein Act der göttlichen Gnade, wenn der Mensch zum Glauben gelangt; der Glaube ist ein Geschenk Gottes und nicht der Vernunft, der Gläubige in Wahrheit von Gott inspirirt, obgleich er es selbst nicht beweisen kann. Noch einen andern Rath giebt Pascal denen, welche zum Glauben gelangen möchten und ihre natürliche Unmacht dazu fühlen: „Thut Alles, wie wenn ihr glaubtet, indem ihr Weihwasser nehmt, Messen lesen laßt u. s. w., ganz von selbst wird euch dies zum Glauben führen und dumm machen“ (*naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira*). Diese Stelle wurde schon aus dem Zusammenhang gerissen und so verstanden, als ob die Vernunft zu betäuben wäre; er redet aber im Gegensatz zu der einseitig intellectualistischen Richtung und verlangt Hingabe des Herzens, unbefangenes Eintreten in den neuen Kreis von Wahrheiten, ohne daß der Verstand zunächst darüber reflectirt und kritisiert.

Aber, fährt Pascal fort, es wäre zu dunkel, wenn die Wahrheit keine sichtbaren Zeichen hätte; sie hat sich immer erhalten in einer Kirche und sichtbaren Gemeinschaft, und um die Wahrheit zu erkennen, muß man darauf sehen, was immer in der Kirche gewesen ist, denn die Wahrheit ist immer gewesen, das Falsche aber nicht. Dadurch wird übrigens jene erste sittliche Veränderung des Menschen nicht ausgeschlossen, sondern wenn sich Einer für den Glauben der Kirche entscheiden soll, muß sie schon erfolgt sein. Pascal führt dann (XI, 12) nach der gewöhnlichen Art der Apologeten die verschiedenen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion an, ihren Charakter an sich, ihre Wirkungen auf das Menschenherz, die Propheten, den Charakter und die Schicksale des jüdischen Volkes, die lange Dauer der christlichen Kirche u. s. w., und sagt zum Schluß, daß, wenn die Neigung, einer solchen Religion zu folgen, dem Menschen ins Herz komme, er ihr nachgeben solle. Aber wenngleich das Herz dasjenige Organ des



Menschen ist, welches die übernatürliche Wahrheit der Religion zuerst aufnimmt, so muß doch schon die Neigung dazu durch göttliche Inspiration (er hatte zuerst *révélation* geschrieben) bewirkt werden.

Erst von dem festen, sichern Standpunkt der christlichen geoffenbarten Religion erkennt man die Ursache aller Widersprüche, welche die Menschen in Erstaunen gesetzt und so verschiedenartige Gefühle, wie das der Hoheit und Niedrigkeit des Menschen, hervorgerufen haben, daß nämlich zwei Naturen in ihm sind. Die christliche Religion zeigt nämlich den Menschen, daß es einen Gott giebt, zu dessen Gemeinschaft sie ihrer ursprünglichen Anlage nach befähigt sind, und eine Verderbniß, welche sie dieser Gemeinschaft unwürdig macht; dieses zweifache Bewußtsein ist geeignet, den Menschen vor Hochmuth und Verzweiflung zu bewahren. Die Duplicität des Menschen ist so sichtbar, daß Einige sogar daran gedacht haben, wir besäßen zwei Seelen, weil in einem einfachen Subject solche Verschiedenheiten unmöglich schienen. (XII, 3) Sie hat auch Veranlassung gegeben zu den verschiedenen philosophischen Schulen, indem die eine oder andere Seite des menschlichen Wesens einseitig betont und seine Natur entweder als unverdorben oder als nicht herstellbar betrachtet wurde; nur das Christenthum kann die daraus entstehenden entgegengesetzten Fehler vertreiben, indem es temperirend einwirkt. Im Christenthum erst haben wir die wahre Lehre und die wahre Moral; nicht einmal uns selbst können wir ohne Christus recht kennen, denn den wahren Begriff vom Menschen und Gott, von Leben und Tod haben wir nur durch Christus, an dessen Person wir in der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur sämtliche Widersprüche, die unser Wesen zerreißen, als gelöst anschauen. Christus ist so sehr der Mittelpunkt von Allem, daß Pascal es nicht unternehmen will, durch natürliche Gründe die Existenz Gottes, die Trinität, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, nicht als ob er sich nicht stark genug fühlte, in der Natur etwas zu finden, um damit verhärtete Atheisten zu überzeugen, sondern weil nach ihm diese Kenntnisse ohne Christus unfruchtbar sind. Diejenige Lehre des Christenthums aber, welche uns den besten Aufschluß über uns selbst giebt, ist die Lehre von der Erbsünde; ohne dieses unserem Wissen am entferntesten liegende Geheimniß können wir nicht die rechte Kenntniß von uns selbst haben, obgleich die Vernunft daran als an etwas Ungerechtem Anstoß nimmt; allein ohne dieses Mysterium sind wir uns selbst unbegreiflich, der Knoten unseres Daseins nimmt in diesem Abgrund seine Wendungen. Diese Lehre

ist eine weisere Thorheit als alle Weisheit der Menschen; „ihr dürft mir wegen dieser Lehre keinen Mangel an Vernunft vorwerfen, da ich sie gebe, um ohne Vernunft zu sein.“

So weit scheint Pascal in Sachen der Religion Alles dem Herzen zu überlassen; wenn er auch nicht geradezu dem „credo, quia absurdum“ huldigt, so hat doch die Vernunft in Sachen der Religion gar keine entscheidende Stimme, sondern nur die Aufgabe zu schweigen und sich unterzuordnen. Wie nun aber Alles auf die christliche Religion hinzielt (XI, 10), um darin seine Lösung zu finden, so muß sie auch den Bedürfnissen des ganzen Menschen, nicht bloß denen des Herzens, entsprechen. „Man muß die göttlichen Dinge lieben, um sie zu erkennen“. Durch das Erste ist also eine wissenschaftliche Erkenntniß nicht ausgeschlossen, und Pascal sucht nun diese verschiedenen Interessen zu versöhnen, wobei er allerdings keine harmonische Lösung erzielt, sondern nur ein Nebeneinander der verschiedenen Interessen lehrt, so daß immer Grenzüberschreitungen zu befürchten sind. So wenig die christliche Religion eine bloß intellectuelle Religion sein will, so wenig ausschließlich für das Herz; in jenem Fall wäre sie nur für die Gebildeten, im andern bloß für das Volk; allein weil sie aus Aeußerlichem und Innerlichem gemischt ist, ist sie für Alle, sie erhebt das Volk zum Verständniß des geistigen Sinns des Buchstabens und demüthigt die Gebildeten, daß sie ihren Geist dem Buchstaben unterwerfen müssen. Schon wenn der Glaube im Menschen Wurzel zu schlagen beginnt, findet die Vernunft ihre Stelle. (XXIV, 19) Alle Beweise für die christliche Religion, Prophezeiungen, Wunder u. s. w., sind allerdings nicht absolut überführend, aber auch nicht von der Art, daß man sagen könnte, es sei vernunftlos, sie zu glauben. Also ist Evidenz und Dunkelheit dabei, um die Einen aufzuklären, den Andern die Wahrheit zu verhüllen. Allein die Evidenz ist eine solche, daß sie die Evidenz des Gegentheils übertrifft oder mindestens ihr gleichkommt, so daß nicht die Vernunft Einen bestimmen kann, ihnen nicht zu folgen, sondern nur die Bosheit des Fleisches. Freilich ist es bei denen, die folgen, im Grunde die Gnade und nicht die Vernunft, welche sie folgen heißt, allein es ist wenigstens nicht geradezu gegen die Vernunft, den Beweisen für die christliche Religion zu folgen. Das wäre aber immerhin nur eine ziemlich niedrige Stellung, welche der Vernunft eingeräumt wäre; seinem Grundsatz zufolge, daß das Denken die Würde des Menschen ausmacht, muß er ihr noch einen sicherern Platz anweisen. Das versucht er denn auch auf folgende Weise: Obgleich Rei-

ner ohne Inspiration ein wahrhaftiger Bekenner der christlichen Religion sein kann, so schließt sie doch Vernunft und Gewohnheit nicht aus; (XXIV, 43) man muß seinen Geist den Beweisen öffnen und sich durch Gewohnheit im Glauben befestigen, aber sich in Demuth der Inspiration hingeben, welche allein den heilsamen Erfolg haben kann. Der Geist muß glauben vermöge der Gründe, welche man nur einmal gehört zu haben braucht. (X, 4) Der Glaube muß sich weiter befestigen dadurch, daß er Gewohnheitsfache wird, denn die Gewohnheit ist ja die Macht, der wir als „Automaten“ unterworfen sind. Gott will die Religion durch Gründe in den Geist und durch Gnade in das Herz pflanzen, der eigentliche Ort des Glaubens muß aber immer das Herz bleiben, weil dieses augenblicklich handelt, sonst ist er immer wandend.

An einer andern Stelle sagt er: „Man muß drei Eigenschaften haben, man muß Skeptiker, Mathematiker und demüthiger Christ sein; diese drei Eigenschaften stimmen zusammen und temperiren sich gegenseitig, indem man zweifelt, versichert und sich unterwirft, jedes an seinem Ort.“ Wer aber nun entscheiden soll, ob Zweifel oder Versicherung oder Unterwerfung am Platz sei, das sagt uns Pascal nicht, es fehlt an einer innern Einheit und an harmonischem Zusammenwirken der verschiedenen Factoren des menschlichen Seelenlebens und es werden sich immer wieder Grenzstreitigkeiten erheben. Jene Forderung macht einen ähnlichen Eindruck, wie wenn man mehreren Hausbewohnern, die wegen verschiedenen Charakters und wegen verschiedener, sich entgegenstehender Ansprüche nicht gut mit einander auskommen, sagen wollte: „Ihr müßt eben im Frieden mit einander leben, Jeder hat in seiner Art Recht!“ — ohne daß durch einen allseitig anerkannten richterlichen Ausspruch die Streitsache definitiv entschieden oder durch klare Normen alle Veranlassung zu weitem Streitigkeiten abgeschnitten würde. Der Consequenz seiner ganzen Anschauung nach wird freilich das Herz das Entscheidende sein und die Vernunft wird sich ihm zu fügen haben, aber dann ist der Einfluß derselben entweder ein bloß scheinbarer oder er beschränkt sich darauf, daß sie die positive Offenbarungswahrheit dem Verständniß möglichst nahe rückt und formell verarbeitet.

Ebenso wohlgemeint und richtig, wenngleich nicht ersichtlich ist wie sie im concreten Fall befolgt werden soll, ist auch Pascal's Warnung vor den verschiedenen Einseitigkeiten. Manche versichern Alles als demonstrativ aus Mangel an Selbsterkenntniß, Manche zweifeln an Allem, weil sie nicht wissen, wo man sich unterwerfen muß, Manche

unterwerfen sich überall, weil sie nicht wissen, wo sie urtheilen sollen. Unterwirft man Alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnißvolles und Uebernatürliches mehr; verlegt man die Principien der Vernunft, so wird unsere Religion absurd und lächerlich. Es giebt Gelegenheiten, wo die Vernunft selbst urtheilt, daß sie sich unterwerfen muß; es ist also gerecht, daß sie sich hier unterwirft, denn sie würde es nicht thun, wenn sie nicht selbst urtheilte, daß es solche Gelegenheiten giebt. Die Frömmigkeit ist verschieden von dem Aberglauben; sie bis zum Aberglauben treiben heißt sie zerstören. Die zwei Extreme also, daß man die Vernunft ganz ausschließt und nichts als die Vernunft zuläßt, sind gleich sehr zu vermeiden. Die Vermittelung des Gegenjages der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheit (XIII, 4) hat er mit Recht darin gefunden, daß uns der Glaube allerdings Dinge sagt, welche uns die Sinne nicht sagen, aber nicht das Gegentheil von dem, was sie sehen; der Glaube ist über den Sinnen, nicht gegen sie.

Das Verständniß von Pascal's Ansicht über das Wesen der menschlichen Erkenntniß wird ziemlich erschwert durch die fragmentarische Gestalt der *Pensées*; man weiß von manchen Aeußerungen nicht, in welchen Zusammenhang des Ganzen sie gehören, wodurch sie sicherlich öfters eine andere Beleuchtung erhalten würden. Manche erscheinen uns mehr als geistreiche *aperçues* denn als wahr; gewiß würden auch bei der Ausführung des Ganzen manche der uns jetzt aufstoßenden Widersprüche durch Mittelglieder ausgeglichen oder wenigstens vermittelt worden sein. Schwierig wird ferner sein Verständniß durch den schwankenden Sprachgebrauch, bei dem überhaupt seine Psychologie zu keiner Klarheit gelangt. Man denke nur an die eigenthümliche Auffassung des Herzens, das eine Mal als Organ des Willens, das andere Mal als unmittelbares Gefühl und Ort der angeborenen Ideen, — was wir nach dem heutigen Sprachgebrauch mit „Vernunft“ bezeichnen, dann wieder als Organ für die Aufnahme der religiösen Wahrheit; synonym damit sind die Ausdrücke *instinct* und *sentiment*. Der Wille erscheint nach seiner obigen Ausführung als durchaus depravirt und des Guten unfähig; ein ander Mal sagt er, zwei Principien theilten sich in den Willen, die Begierde und die Liebe, das Herz empfinde eine natürliche, also nicht erst durch die Gnade verursachte Liebe zum „*être universel*“ oder zu sich selbst, je nachdem es sich entscheide oder verhärte nach seiner Wahl. Von der Erkenntnißseite des menschlichen Wesens braucht er promiscue die Ausdrücke



entendement, esprit, raison, in welchem letzterem Wort die bei uns unterschiedenen Begriffe von Verstand und Vernunft zusammenfallen; doch scheint er unter raison nur die Verstandesthätigkeit zu meinen, nicht die schöpferische Thätigkeit der Vernunft; endlich schwankt er auch nach den oben angeführten Aussprüchen, ob er das „Urtheil“ dem Verstand oder dem Gefühl zuschreiben soll. Somit dürfte es schwer halten oder gar unmöglich sein, die verschiedenen Aussprüche über die psychologischen Functionen in Einklang zu bringen.

Wie dem nun aber sein mag, deutlich ist, daß das Interesse, welches ihn bei dem ganzen Werk geleitet hat, ausschließlich ein religiöses, nicht ein philosophisches gewesen ist. Die ganze Welt in und außer ihm zielt nur darauf hin, das religiöse Bedürfniß im Menschen zu wecken, indem ihm der Zwiespalt zum Bewußtsein kommt, in welchem er sich befindet, der Contrast zwischen Größe und Elend. In der Religion findet er die Lösung der ethischen und metaphysischen Probleme, der erstern, sofern wir durch Christus gleichermaßen zur Erkenntniß Gottes wie unseres Elends geführt und dadurch vor Hochmuth und Verzweiflung bewahrt werden und sofern in uns selbst eigentlich zwei verschiedene Naturen sind. Die metaphysischen Probleme oder den Streit zwischen Dogmatismus und Skepticismus weiß er nicht anders zu schlichten als dadurch, daß er auf die Lehre von der Erbsünde und von der Prädestination zurückgeht, oder er verzichtet mit andern Worten auf eine rationelle Lösung. Nachdem er in der Religion Befriedigung gefunden und sich von der centralen Bedeutung des Herzens überzeugt hat, sind ihm Probleme, bei welchen nur der Verstand beschäftigt ist, bloß von untergeordnetem Interesse. Dieses ausschließlich religiöse Interesse zeigt sich auch darin, daß er den Menschen möglichst tief herabdrückt, auf daß die göttliche Gnade in um so glänzenderem Licht erscheine. Sowohl im Willen als in der Vernunft des Menschen fehlt jede thatkräftige Reaction gegen die eingedrungene Verderbniß und die Skepsis. Sollte aber nicht in den Principien des Gefühls die Gewißheit wieder zu finden sein, welche auf dem Gebiet des verstandesmäßigen Wissens nicht zu erreichen ist? Meander behauptet dies und meint, Pascal verstehe unter Glauben nicht nur den auf die übernatürliche Offenbarung sich beziehenden, sondern schon die unmittelbare Gewißheit des Gefühls, wovon das ganze Leben getragen sei, und in dieses unmittelbare Gefühl, durch welches der Geist Gewißheit über die höchsten Principien erlange, setze er gewiß keine Möglichkeit der Täuschung. Allein keine Stelle giebt

uns das Recht zu solcher Annahme, im Gegentheil, Pascal sagt, vor Christus sei der Skepticismus das Richtige gewesen. Die Stelle: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht besäße“, könnte allerdings scheinbar als ein *testimonium animae naturaliter christianae* aufgefaßt werden, allein die folgenden Worte: „Fürchte dich also nicht“, zeigen uns, daß nicht der natürliche Mensch, sondern der schon erwählte, aber noch nicht wiedergeborene damit angerebet ist, bei dem also das Suchen schon ein ihm freilich unbewusstes Wirken der göttlichen Gnade ist. Es findet also zwischen dem Zustand der Ungewißheit und dem der Gewißheit durch Offenbarung keine Vermittelung statt. Der tiefste Grund davon ist in seinem prädestinationistischen Standpunkt zu suchen, welcher ihn auch der Aufgabe überhebt, für die Räthsel der Natur und Schwierigkeiten der Schrift eine Erklärung zu suchen, wenn diese nach Gottes ausdrücklicher Absicht dazu dienen sollen, die Erwählten zu demüthigen, während sie durch die in genügendem Maß daneben vorhandene Klarheit erleuchtet werden, die Verdamnten dagegen zu verblenden, während genug Klarheit vorhanden ist, um sie nicht unentschuldig zu machen. Wir sehen, der trübende Einfluß des Jansenismus läßt sich nicht so leicht abscheiden, wie Meander meint, sondern ist ein integrirendes Element seiner ganzen Anschauung. Demnach kann man gewiß nicht sagen, daß Pascal, der religiöse Skeptiker, den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen auf eine immer wieder sich geltend machende Weise ausgeglichen habe; er wollte von der Philosophie überhaupt nichts wissen, wenngleich die feindlich klingenden Aussprüche gegen die Philosophie, z. B. sie sei keine Stunde Arbeit werth, sich über die Philosophie lustig zu machen, sei die wahre Philosophie, — weniger gegen diese Wissenschaft als solche als gegen ihre Ausartungen, zumal einen einseitigen Intellectualismus gerichtet sein mögen. Wohl aber ist das sein Verdienst, daß er die Bedeutung der unmittelbaren Anschauung wieder hervorgehoben, den einseitigen Dogmatismus bekämpft und auf den Zusammenhang der ethischen mit der erkennenden Seelenthätigkeit hingewiesen hat; allein zu einer harmonischen Thätigkeit und einem geordneten Zusammenwirken kommt es nicht in Folge des durch sein ganzes System hindurchgehenden Dualismus, der in letzter Instanz auf religiöser Grundlage beruht.

---

## Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen.

Von

Dr. Wagenmann.

---

Indem ich, um einem mehrfach ausgesprochenen Wunsche zu entsprechen, auf meine früheren Notizen aus den Jahren 69 und 70 <sup>1)</sup> eine Reihe von kirchengeschichtlichen Erinnerungen aus den 72er Jahren früherer Jahrhunderte folgen lasse, so beschränke ich mich der Raumersparniß wegen auf wenige kurze Angaben und Andeutungen, für die weitere Ausführung auf die einschlägige kirchengeschichtliche Literatur oder der Kürze wegen auf Herzogs theologische Real-Encyclopädie verweisend. Zur Nachholung einer Schuld vom vorigen Jahr werde ich dem ohnedies nicht sehr reichhaltigen Material für 72 nachträglich auch noch einige Data aus den Jahren 71 einfügen.

Die Jahre 771 und 871 erinnern uns an zwei christlich-germanische Fürsten, die wie wenige andere als christliche Helden und Regenten, als Schirmherren und Pfleger der Kirche, als Träger und Förderer christlicher Cultur auf ihre Mitwelt gewirkt und im dankbaren poetisch-glorificirenden Andenken der Nachwelt fortgelebt haben. Der Eine ist der Franke Karl, des nun wieder deutschen Lothringens größter Sproß, aus des Mezer Bischofs Arnulf Geschlecht, der Gründer des christlich-germanischen Weltreichs, der Urheber jener Gestaltung des kirchlichen und politischen Lebens der abendländischen Christenheit, von welcher nicht bloß das ganze Mittelalter sein Gepräge erhalten hat, sondern die in ihren Folgen fortwirkt bis zur Gegenwart, wo an Stelle des römischen Weltkaiserthums fränkischer das protestantische Kaiserthum deutscher Nation getreten ist. Im Jahr 771 hat Karl nach seines Bruders und Mitregenten Karlmann Tod die Alleinherrschaft angetreten, im Jahr 772 hat er zufolge des auf der Reichsversammlung zu Worms gefaßten Beschlusses den Sachsenkrieg begonnen, jenen für die ganze politische

---

<sup>1)</sup> S. Jahrb. f. D. Th. XV, S. 207 ff. 405 ff.

und religiöse Zukunft Deutschlands entscheidenden dreißigjährigen Religions- und politischen Machtkrieg, der die Christianisirung des deutschen Volkes, aber auch seine Einverleibung in den großen politisch-kirchlichen Organismus des imperium Romanum und der ecclesia Romana vollendete.

Der Andere ist der Angelsachse Aelfred der Große, der Vorkämpfer deutscher Nationalität und christlicher Bildung in England gegenüber von den verheerenden Einfällen der heidnischen und culturfeindlichen Normannen. Das Jahr 871 ist es, in welchem er nach dem Tod seiner drei ältern Brüder als 22jähriger Jüngling unter den schwierigsten Umständen die Regierung antrat, die er den 28. Oct. 901 im Frieden beschließen durfte <sup>1)</sup>.

Die Jahre 772, 872 und 972 sind die Todesjahre dreier Päpste, von denen übrigens die Kirchengeschichte nicht eben viel Bedeutendes zu melden hat. Den 1. Febr. 772 starb Papst Stephan IV.; seine letzten Athemzüge waren vielleicht noch nicht gethan, da war auch schon die Neuwahl vorgenommen; Hadrian I. (772 bis 795) ging daraus hervor, „ein rechtgläubiger Mann und reich ausgestatteter Geist, der in seiner fast 24jährigen Regierung die Doppelaufgabe stets im Auge behielt, das politische Gleichgewicht zu Gunsten seines Primats zu erhalten und in Rom ein mit aller Pracht und Herrlichkeit geschmücktes Centrum der Christenheit zu schaffen“. Bedeutsame neue Ereignisse vollzogen sich unter seinem Pontificat: eine Urkunde vom 22. April 772 ist die letzte Papsturkunde, die nach Jahren des griechischen Kaisers rechnet; später datirt er nach Jahren seines Pontificats <sup>2)</sup>: der Schwerpunkt der christlichen Welt ist aufs Abendland übergegangen.

Im Jahr 872 (zwischen dem 13. Nov. und 14. Dec.) starb hochbetagt Papst Hadrian II., des gewaltigen und weltflugen Nikolaus I. schwächerer Nachfolger, „scheinbar maßvoll und versöhnlich, wenn man ihn mit der Leidenschaftlichkeit seines Vorgängers verglich, im Grunde aber doch voll Schwäche und zweizüngiger Intrigue“, bemüht, die Früchte aus Nikolaus' I. Ernte einzuheimsen, aber mehrmals auch, besonders in dem Streit mit Hinkmar von Rheims, aufs schmachlichste gedemüthigt und sich selbst erniedrigend zu elender Schmeichelei und lügenhaften Ausflüchten. Ihm folgte den 14. Dec. 872

<sup>1)</sup> S. über ihn Pauli, R. Aelfred. 1852. Ders. in Pipers ev. Kalender 1865.

<sup>2)</sup> S. Barmann, Politik der Päpste, I., S. 262 ff. 273 ff.



Papst Johann VIII., unter dessen zehnjähriger Regierung das Papstthum bereits wieder in höchst bedenkliche Schwankungen gerieth. Zwar erlebte er den seltenen Fall, zweimal während seines Pontificats die römische Kaiserkrone verleihen zu können (*non humano beneficio, sed divino per papae ministerium*) — an Karl den Kahlen 875 und Karl den Dicken 881 —, war aber zuletzt nicht mehr im Stande, sich der Angriffe der Sarazenen von außen und des Parteigetriebes im Innern der heiligen Stadt und der Curie zu erwehren; er selbst fiel als Opfer eines scheußlichen Meuchelmords. Mit seinem Tode aber beginnt jene Zeit der tiefsten Erniedrigung des Papstthums, welche von der protestantischen Geschichtschreibung mit dem Namen des päpstlichen Hurenregiments gekennzeichnet worden ist.

Auch 972 war wieder eines Papstes Sterbejahr: — des von Kaiser Otto I. eingesetzten Johann XIII. (965 — 972), eines würdigen Mannes, mit göttlicher und kanonischer Wissenschaft innig vertraut, der nur den kleinen Fehler hatte, daß er etwas dem Nepotismus huldigte. Im Uebrigen war er seinem kaiserlichen Herrn treu ergeben und so ward ihm auch die seltene, in der Geschichte des Papstthums und Kaiserthums einzig dastehende Ehre zu Theil, am 14. April 972 die Ehe des Kaisersohnes Otto II. mit der Kaiser-tochter Theophano in der Peterskirche zu Rom einsegnen zu dürfen, — eine schöne Darstellung der *concordia sacerdotii et imperii*, wie sie damals unter Kaiser Otto bestand. Eine glänzende Gesandtschaft, an ihrer Spitze Erzbischof Gero von Köln, hatte die viel bewunderte und viel umworbene, ebenso geistvolle als schöne Kaiserbraut in Constantinopel abgeholt (auch Riutprand von Cremona, der bekannte Geschichtschreiber, scheint dabei gewesen zu sein; er starb unterwegs in Griechenland oder Italien in den ersten Monaten 972). Zu Anfang des Jahres war Theophano in Apulien gelandet; der Bischof Dietrich von Metz hatte sie in Benevent eingeholt; im April wurde die Hochzeit mit kaiserlicher Pracht unter allgemeinem Jubel zu Rom gefeiert. Noch bewahrt die Bibliothek zu Wolfenbüttel die prächtige, mit Goldbuchstaben auf Purpurpergament geschriebene Urkunde, durch welche der Kaisersohn mit Zustimmung seines Vaters am Tage der Einsegnung seiner Gemahlin eine kostbare Morgengabe verlieh. Bald nach dem Hochzeitfest, zu Anfang Mai 972, trat die Kaiserfamilie die Reise nach Oberitalien und Deutschland an; der Papst gab ihnen noch das Geleite bis Ravenna. Hier schieden sich die Wege: die

Kaiserfamilie zog über die Alpen, der Papst kehrte nach Rom zurück. Am 6. Sept. 972 starb Johann XIII.; ihm folgte Benedict VI. Gerade acht Monate später — 6. Mai 973 — legte der große Kaiser sein Haupt zur Ruhe, nachdem er kurz zuvor zu Quedlinburg seinen letzten Fürstentag gehalten und am Grabe seiner Eltern sein letztes Osterfest gefeiert hatte.

Ein ganz anderes Bild der römischen Kirche wie des deutschen Reiches zeigt uns das Jahr 1072: auf dem päpstlichen Stuhl sitzt Alexander II. (1061 — 1073), der letzte der vorhildebrandischen Päpste, auf dem deutschen Königsthron Heinrich IV., jetzt zwanzigjährig, und bereits war auf allen Flanken der unheilvolle Kampf entbrannt, der nach wenigen Jahren zu des römischen Papstthums höchster Erhebung, zu des deutschen Königthums tieffster Demüthigung führte. Zwei der merkwürdigsten Kirchenmänner jener Zeit — Repräsentanten des schneidendsten Contrastes, der damals in der Kirche zu Tage trat, des verweltlichten Hierarchismus und des ascetischen Monachismus — starben zu Anfang des Jahres 1072: den 22. Februar zu Faenza Petrus Damiani, Hildebrands Freund, der wunderliche Heilige von Fonte Avellana, Cardinalbischof von Ostia, Verfasser des liber Gomorrhianus; den 16. März Adalbert, Erzbischof von Bremen = Hamburg, Heinrichs Erzieher und Rathgeber, der hochstrebende „Patriarch des Nordens“.

Die Jahre 1271 und 1272 haben einen üblen Klang in der politischen Geschichte Deutschlands und Italiens als Jahre zunehmender Verwirrung und Zerrüttung nach dem Aussterben des staufischen Hauses, vacante imperio, zum Theil auch vacante sede apostolica. König Enzo stirbt nach dreiundzwanzigjähriger Gefangenschaft den 14. März 1272 im Kerker zu Bologna; König Richard von Cornwallis, der Scheinkönig Deutschlands, stirbt den 2. April 1272; Papst Gregor X. war nach dreijähriger Sedisvacanz den 1. Sept. 1271 gewählt worden, aber erst den 13. März 1272 aus dem Morgenland in Rom angelangt. In der deutschen Kirchengeschichte aber sind diese beiden Jahre denkwürdig als die Todesjahre der zwei großen Franziskanerprediger, des Bruders David von Augsburg, gest. 16. Nov. 1271, und seines noch berühmtern Schülers, des Bruders Berthold von Regensburg, gest. 13. Dec. 1272. Wenn Bruder Bertholds Rede wie eine Fackel in Deutschland leuchtete, und wie ein Schwert durch die Seelen drang, so glich die Rede seines Lehrers David mehr der ruhigen Flamme, die, in mildem Glanze

strahlend, mit ihrer stillen tiefen Gluth Herz und Gemüth des Hörsers erwärmt und zur Liebe entzündet. Beide, Lehrer und Schüler, im Leben und Sterben so nahe miteinander verbunden, bilden ein schönes Paar ebenbürtiger Geister: David, vor Allem auf innere geistige Vollkommenheit des Herzens dringend, in engem Raume und kleinem Kreise lehrend, leitend, bildend, — sanft, mild, voll Demuth. Berthold mit dem gewaltigen Drange nach außen, voll feuriger Begeisterung, den in einsamer Zelle gewonnenen Geist christlicher Lehre in die Welt hinauszutragen und dem verlassenen Volke wahres Christenthum zu verkündigen; praktisch, populär, mit den Sitten und Bräuchen der höhern und niedern Stände vertraut, ein christlicher Volksredner im vollsten Sinn des Wortes. Dabei weht in Beider Reden und Schriften ein poetischer Hauch; sie gehören einer Zeit an, die von dichterischem Geiste durchdrungen war<sup>1)</sup>. — Nur beiläufig mag daran erinnert sein, wie auch für die christliche Missionsgeschichte diese Jahre 1271 — 72 wichtig sind durch die in Papst Gregors X. Auftrag unternommene orientalische Reise der Venetianer Poli in Begleitung der zwei Dominikaner Nikolaus von Vicenza und Wilhelm von Tripolis, die freilich zunächst wegen der Zaghaftigkeit der beiden Mönche zu keinem Resultat führte, höchst bedeutend aber wurde für die Geschichte der geographischen Entdeckungen durch Marco Polo's Reiseverf. „*Peregrinatio sive de orientalibus regionibus*.“

Das Jahr 1471 ist das Todesjahr eines der letzten vorreformatorischen Päpste und eines der größten der vorreformatorischen Mystiker — Paul II. und Thomas von Kempen (beide gestorben an demselben Tage, den 25. Juli), sowie das Geburtsjahr des deutschen Malers Albrecht Dürer (geb. 21. Mai 1471 in Nürnberg), eines der größten Genien christlicher und deutscher Kunst, für die Kirchengeschichte besonders noch dadurch interessant, daß er, auf der Schwelle des Mittelalters und der Neuzeit stehend, bereits vom Geist der deutschen Reformation angeweht ist, ein Freund Melancthons und Verehrer Luthers. Nur ein Jahr jünger als Dürer, freilich an künstlerischer Begabung und Leistung weit hinter ihm zurückstehend, ist ein anderer Maler der Reforma-

<sup>1)</sup> Vergl. über Beide besonders Pfeiffer, deutscher Mystiker des 14. Jahrh., Leipzig 1845, und Bertholds Predigten, Bd. I, Wien 1862, sowie Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum, Bd. IX.

tionszeit, Lucas Cranach der Ältere, geb. 1472 zu Kronach in Franken, Hofmaler Friedrichs des Weisen, der Freund Luthers, der Bürgermeister von Wittenberg, der treue Anhänger des Kurfürsten Johann Friedrich (gest. 1553). Unvergessen aber soll zumal jetzt, in der Zeit des erneuten Kampfes wider römische Anmaßung und bischöfliche Charakterlosigkeit, der Name und das Lebensbild eines Mannes sein, dessen Todesjahr 1472 wurde, des edlen deutschen Patrioten und freimüthigen Vorkämpfers deutscher Freiheit gegenüber von den römischen Anmaßungen, des Ritters und Rechtsgelehrten Gregor von Heimbürg, der, zu Würzburg im Anfang des Jahrhunderts geboren, sein vielbewegtes Leben, gebannt und heimathlos, im Monat August 1472 zu Dresden beschlossen hat<sup>1)</sup>.

Reich an kirchengeschichtlichen Erinnerungen sind die beiden Jahre 1571 und 1572; ich hebe nur Einzelnes hervor. Ersteres ist das Todesjahr des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg (gest. 3. Jan.), des Begründers der Reformation in der Mark, sowie des schweizerischen Reformators Peter Viret (geb. 1511 zu Orbe, gestorben zu Orthez im Königreiche Navarra), des treuen und unermüdllichen, aber zugleich milderen und sanfteren Geistesgenossen und Mitarbeiters von Farel und Calvin, auch des verdienten Humanisten und Schulmannes Georg Fabricius (gest. 13. Juni 1571 in Meissen), und das Geburtsjahr des großen theologischen Astronomen Johann Kepler (geb. den 27. Dec. 1571 zu Weilerstadt) wie seines ihm freilich sehr unähnlichen Landsmanns und Compromotionalen Lucas Osiander II. (geb. 6. Mai 1571 in Stuttgart), des bekanntesten und berüchtigtsten unter den lutherischen Streittheologen dieses Namens, desselben, der Arndts wahres Christenthum verdammt und zu dem Streit der Kenotiker und Kryptiker den Anlaß gegeben hat. Fruchtbare war das Jahr 1571 auch an Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen: die 39 Artikel der anglikanischen Kirche, schon 1562 bis 1563 in der Convocation angenommen, werden 1571 im April durch das Statut 13 der Königin Elisabeth zum Staatsgesetz gemacht. Die Confessio Gallicana, schon 1559 verfaßt und in der Nationalsynode zu Paris angenommen, erhielt eine neue feierliche Bestätigung durch die Synode von La Rochelle 1571, wo sie nicht bloß von den anwesenden Predigern und Ältesten, sondern auch von den fürstlichen Personen, wie Königin Johanna und Prinz Heinrich von Navarra, Heinrich von Bourbon u. s. w., unterschrieben ward. Für die

<sup>1)</sup> S. G. Brockhaus, Gregor von Heimbürg Leipzig 1861.



reformirte Kirche Ostfrieslands und der Niederlande hat eine hervorragende Bedeutung die Synode zu Emden 1571 (vergl. Bartels, die kirchenpolitischen Ideen Joh. Vasco's und die Synode zu Emden. Evang.-ref. K.-Z. 1871 Dec.). In der lutherischen Kirche Deutschlands aber und speciell in dem kurfürstlichen und herzoglichen Sachsen sehen wir jetzt nach dem Scheitern des ersten, von Jakob Andrea gemachten, Concordienversuches (Dec. 1570) bereits die doppelte Katastrophe sich vorbereiten, die nach wenigen Jahren (1573 und 1574) zuerst über das flacianische Lutherthum, dann über den kursächsischen Philippismus hereinbricht; 1571 erläßt einerseits Herzog Johann Wilhelm von Sachsen, um die lutherische Rechtgläubigkeit seines Landes zu sichern, sein Corpus doctrinae Thuringicum (Jenae 1571); die Wittenberger aber geben 1571 ihren neuen Katechismus, zur Vertheidigung desselben ihre „Wittenberger Grundfeste“ und ihren „endlichen Bericht“ heraus, und als der Kurfürst August durch die von allen Seiten her sich erhebenden Klagen und Verdächtigungen anfang, über die Rechtgläubigkeit seiner Theologen bedenklich zu werden, da gelang es diesen, durch den Consensus Dresdensis im Oct. 1571 ihn noch einmal zufriedenzustellen. Jakob Andrea aber bereitet durch seine in Eßlingen gehaltenen sechs Predigten den zweiten Act seiner concordistischen Thätigkeit vor. Und, um auch zwei lutherische Theologen zu nennen, die im Jahr 1571/72 heimgegangen sind, so sind es zwar keine Sterne erster Größe, aber doch zwei bekannte Persönlichkeiten aus der Lebens-, Leidens- und Streitgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts, deren Todesgedächtniß in diese Jahre fällt: Joachim Mörlin, gest. 23. Mai 1571 als Bischof von Samland, früher Prediger in Arnstadt, Superintendent in Göttingen, Braunschweig &c., einer der schlimmsten unter den lutherischen Streittheologen, und Hieronymus Weller von Molsdorf, Superintendent in Freiberg, gest. 20. März 1572, der Freund und Schüler Luthers, ein stiller und gottseliger Friedenstheolog in jener streitsüchtigen Zeit, von dem man sagte, „daß die Engel Gottes pflegten zu ihm zu kommen, um mit ihm Gespräch zu halten“ (s. Nobbe, Hier. Weller. Leipzig 1870).

Wichtiger aber noch als für die deutsche Kirchengeschichte ist das Jahr 1572 für die europäische Reformations- und Gegenreformationsgeschichte. In Rom stirbt den 1. Mai 1572 Papst Pius V. (Ghislieri, 1566 — 1572), einer der hauptsächlichsten Träger des strengkirchlichen, contrareformatorischen Geistes, Dominikaner und Großinquisitor, von einem seiner Nachfolger heilig gesprochen; sein Nachfolger aber wird Gregor XIII. (Hugo Buoncompagno aus Bologna, 1572

bis 1585), der große Jesuitenfreund und Kalenderverbesserer. Am 30 Sept. 1572 starb der dritte General der Gesellschaft Jesu, Franz Borgia, Herzog von Gandia, Stifter des Collegium Romanum; wie sein Vorgänger Lainez den weltflugen Sinn des Ordens und seines Stifters, so hat dagegen Franz mehr die andere Seite seines Wesens, den frommen Enthusiasmus, repräsentirt. „Er hat als General betend regiert“, Tugend und Frömmigkeit höher geschätzt als Gelehrsamkeit, hat eine Reihe von exegetischen Schriften, mystischen Tractaten und Predigten hinterlassen und ist ein Jahrhundert nach seinem Tode heilig gesprochen worden. —

Aber auch die reformirte Kirche feiert in diesem Jahre das Todesgedächtniß desjenigen ihrer Reformatoren, in welchem der antipapistische Geist des Calvinismus seinen schärfsten und schroffsten Ausdruck gefunden: am 24. Nov. 1572 starb John Knox, der Reformator Schottlands, — „der Mann, der nie eines Menschen Angesicht gefürchtet hat“.

Und wie die reformirte Kirche Schottlands, so feiert auch die der Niederlande und Frankreichs in diesem Jahre zwei hochbedeutsame Erinnerungstage, — jene am 1. April das nationale und religiöse Gedenkfest an die erste siegreiche Waffenthat im Freiheitskampf gegen Spanien, die Einnahme von Brielle, diese das Gedächtniß der greuelvollsten Schandthat der Gegenreformation, der Bartholomäusnacht — Sonnabend den 24. August 1572 <sup>1)</sup>. Von den zahlreichen Opfern jener Blutthat seien hier nur zwei genannt, deren Gedächtniß gerade jetzt ein doppeltes Interesse bietet, — der Philosoph Peter Ramus, der um seiner pädagogischen wie philosophischen Leistungen willen wie wegen seines Einflusses auf die protestantische Theologie eine vollere Berücksichtigung, als die er bis jetzt gefunden, wohl verdient <sup>2)</sup>, — und die Hauptperson der ganzen blutigen Tragödie, der Admiral Coligny, der christliche Staatsmann und Kriegsheld, das Haupt und Schwert der Hugenotten, durch seine Tochter Luise

---

<sup>1)</sup> Die viel erzählte Geschichte dieses Ereignisses hat neuerdings neues Licht erhalten durch die Mittheilung werthvoller Originalberichte aus der Feder deutscher Augenzeugen bei Kluckhohn, Friedrich III. von der Pfalz, Bd. II. und in einer eigenen kleinen Schrift.

<sup>2)</sup> S. über ihn besonders Waddington, Pierre, de la Ramée, sa vie, ses écrits et ses opinions 1855, und den Artikel „Petrus Ramus“ von H. Kämmerling in der Schmid'schen Encyclopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens, B. VI., S. 561 ff.

Schwiegervater Wilhelms des Schweigsamen von Oranien, Urgroßvater der großen Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg, — Ahnherr des ersten protestantischen Kaisers deutscher Nation. Admiral Coligny und Kaiser Wilhelm, Pariser Bluthochzeit und Commune, Frankreich im Jahre 1572 und 1872: es ist eine der wunderbarsten Wandlungen in dem großen Drama der Weltgeschichte! Wie gar unbegreiflich sind Gottes Gerichte, wie unerforschlich seine Wege!

Auch das Jahr 1671 ist mit blutiger Schrift eingezeichnet in die Leidensgeschichte der evangelischen Kirche unter dem Kreuz, — es ist das Jahr einer blutigen Protestantenverfolgung in Ungarn unter Kaiser Leopold I. und zugleich das Todesjahr eines andern Dulders und Streiters Christi, des edlen und geistvollen Bruderbischofs Amos Comenius (Rominský), gest. 15. Oct. in Amsterdam, jedem Kinde bekannt als Verfasser des *Orbis pictus*, bedeutender noch durch seine *Didactica magna*, seine *Janua linguarum reserata*, wie durch seine praktische und schriftstellerische Wirksamkeit zu Gunsten der zerstreuten Bruderkirche. — Das Jahr 1672 ist für die orientalische Kirche bedeutsam durch ihre letzte, vom Patriarchen Dositheus berufene Synode von Jerusalem und die Sanction der *dyulogia* des Mogilas als des Gesamtbekenntnisses der griechisch-orthodoxen Kirche in ihrem Gegensatz gegen die römische wie gegen die Bekenntnisse der Reformation, — für England durch die unter Carl II. erlassene Indulgenz-Acte (31. März 1672). Unter den 1672 Geborenen möge aber hier wenigstens Einer genannt sein, der fromme und reichbegabte, nur allzu fruchtbare evangelische Liederdichter Benjamin Schmolke, geb. 21. Dec. 1672 zu Brauchitschdorf im Fürstenthum Liegnitz.

Das Jahr 1772 endlich — das Jahr der ersten Theilung Polens — läßt sich nach seiner theologischen Signatur wohl nicht kürzer charakterisiren als durch die Titel dreier in diesem Jahre erschienenen Schriften — Eberhards neue Apologie des Sokrates, Spaldings Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung, Semlers Abhandlung vom freien Gebrauch des Kanons (1771 — 1775) —, alle drei gleich charakteristisch für die dogmatischen, kritischen, praktisch-theologischen Anschauungen der Aufklärungsperiode. Dasselbe Jahr ist aber auch das Todesjahr des Theosophen und Sectenstifters Emanuel Swedenborg (gest. 25. März in London) und ist für die deutsche und christliche Literaturgeschichte bemerkenswerth als Geburtsjahr der beiden Romantiker Friedrich Schlegel (geb. den 10. März zu Hannover) und Har- denberg-Robalis (geb. den 2. Mai zu Wiedestedt im Mansfeld-

schen). Es genügt, diese zwei Namen zu nennen, um die dunkelste Schattenseite, aber auch die hellste Lichtseite einer Richtung zu veranschaulichen, die in dem Einen, „über jede Schranke, auch der Ehrbarkeit, sich hinwegsetzend, die eigene Unendlichkeit genießen wollte, in dem Andern, ins Unendliche sich versenkend, über dem Gottesacker des Protestantismus und über den Trümmern Rom's von einer neuen Kirche der allerfüllenden Gottheit träumte“. Hat die Romantik überhaupt trotz aller ihrer Unklarheit und Haltlosigkeit durch ihre Auffassung der Religion wie der Poesie als der Offenbarung eines Geheimnisses, durch ihren Kampf gegen die Seichtigkeit der Aufklärung, durch ihre Begeisterung für die Kunst und Frömmigkeit des Mittelalters viel beigetragen zur Vertiefung des Bewußtseins, zur Weckung geschichtlichen Sinnes, zur Wiederbelebung des christlichen Offenbarungsglaubens, so wird insbesondere den tief sinnigen, innigen und melodischen Liedern, worin Novalis seine Glaubenssehnsucht und Jesusliebe ausgesprochen hat, so lange es eine deutsche Christenheit giebt, eine Ehrenstelle gebühren in dem Vordersatz christlich-deutscher Dichtkunst.

Wunderlich, wie das ganze Wesen der Romantik, erscheint uns freilich vom Standpunkt der Gegenwart aus jene Forderung eines Novalis: „Die Welt muß romantisiert werden!“ oder seine Prophezeiung, „daß aus dem heiligen Schooße eines ehrwürdigen europäischen Conciliums die Christenheit aufstehen und das Geschäft der Religionserweckung nach einem allumfassenden göttlichen Plane betreiben werde“. Das Charakteristische in ihm aber und das, was ihn namentlich von seinem Altersgenossen Friedrich Schlegel unterscheidet, ist doch dies, daß seine Romantik noch etwas Reines und Ursprüngliches, etwas Frisches und Jugendlich-Ideales, Eroberndes und Anknüpfungsvolles hat und nicht der Sumpfpflanze gleicht, die in den verfaulenden Ueberresten einer vergangenen Zeit blüht und den Geist abziehen will von der Gegenwart, von den sittlichen Aufgaben des wirklichen Lebens <sup>1)</sup>. Und wie wunderbar und wahrhaft prophetisch, bei allen romantischen Illusionen, sind doch oft „des göttlichen Jünglings“ Blicke in Gegenwart und Zukunft! Wir können diese flüchtige Rückschau in vergangene Jahrhunderte nicht treffender schließen als mit den Worten, die Novalis am Schluß des achtzehnten Jahrhunderts wahrhaft prophetisch für das neunzehnte gesprochen; sie sollen seinem in wenigen Tagen wiederkehrenden hundertjährigen Geburtstag

<sup>1)</sup> Siehe Landerer in seinem trefflichen Artikel über Novalis in Herzogs Real-Encyclopädie, Bd. X, S. 460.



zur Weihe dienen: „Daß die Zeit der Auferstehung [der Religion] gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dies kann einem historisch u Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahre Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. — Alles, was in der neuesten Zeit in Deutschland geschehen ist, sind nur noch Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit. — Es ist unmöglich, daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen; ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen. Unter den streitenden Mächten kann kein Friede geschlossen werden; aller Friede ist nur Illusion, nur Waffenstillstand. Es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise umhertreibt, und sie, von heiliger Musik besänftigt, zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Worte des Friedens zu vernehmen. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker versöhnen und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit in ihr altes friedensstiftendes Amt installieren. — Freilich das Christenthum ist dreifacher Gestalt. Der katholische Glaube, gereinigt durch den Strom der Zeiten, in inniger Verbindung mit den beiden andern Gestalten des Christenthums, wird ewig diesen Erdboden beglücken. Seine zufällige Form ist so gut wie vernichtet; das alte Papstthum liegt im Grabe; Rom ist zum zweiten Male eine Ruine geworden. Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören und einer neuen dauerhafteren Kirche Platz machen? Die andern Welttheile warten auf Europa's Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden.“ — So verkündigte an der Grenzscheide des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert der romantische Seher und Sänger vom Jahr 1772: wie Vieles von dem, was er geahnt und gehofft, ist unerfüllt geblieben! Wie manche schöne Illusion ist durch die Wirklichkeit zerstört, aber auch wie manche theure Wahrheit gewonnen worden für den, der nicht träumen, sondern sehen und aus der Betrachtung der Geschichte die Aufgaben der Gegenwart und die Räthsel der Zukunft verstehen will!

# Anzeige neuer Schriften.

---

## Biblische Theologie.

Ueber einige Stellen aus den Büchern Samuelis, von Friedrich Schröring. Schulprogramm für 1871. Wismar 1871. 4<sup>o</sup>. 19 S.

Erklärung der schwierigsten Stellen in dem ersten Buch Samuelis, von Friedrich Märcker, Professor am Gymnasium zu Meiningen. Meiningen 1872. 4<sup>o</sup>. 20 S.

Beide Abhandlungen bieten die sehr erfreuliche Erscheinung dar, daß auch außerhalb der akademischen Kreise das gründliche Studium der alttestamentlichen Exegese gepflegt wird. Der Verfasser der erstgenannten Schrift ist bereits wohlbekannt durch seine Jesajanischen Studien, welche seiner Zeit der selige Knobel der durchgängigen sorgfältigen Beachtung mit Recht für werth erachtet hatte. Auch der gemeinsame Gegenstand zeugt von der richtigen, wenn auch unausgesprochenen Ahnung, daß sich die alttestamentliche Arbeit mit viel mehr Energie und Umsicht als bisher auf die Herstellung eines richtigeren Textes, als ihn die masorethische Recension darbietet, zu richten habe. Was die in der Uebersetzung der LXX liegenden Hülfsmittel betrifft, so hat ja gerade an den Büchern Samuel's bereits vor fast dreißig Jahren Thénius die Bahn gebrochen; und wenn wir heute mit größerer Unterscheidung und mit mehr kritischer Bedächtigkeit seine Wege wandeln, so sollte man doch des schuldigen Dankes gegen den würdigen Altmeister nie vergessen und eingedenk sein, daß er gerade die Verwerthung der LXX in neuerer Zeit mächtig angeregt hat, nachdem sie durch frühere Gelehrte mehr in Mißkredit gerathen war. Und daß Thénius selbst vorsichtiger geworden, zeigt in großem Maßstabe die zweite Auflage seines Commentars zu den Büchern Samuelis, nur schade, daß er hier zu oft Böttcher gefolgt ist und Früheres zu schnell zurückgenommen hat. Zu bedauern ist auch, daß Herr Schröring diese zweite Auflage von Thénius nicht benutzt hat. Bei beiden Arbeiten vermiffen wir ungern einleitende Erörterungen über die befolgten textkritischen Grundsätze.

Selbst nach den durchschlagenden und bedeutenden Forschungen von Julius Wellhausen („der Text der Bücher Samuelis“) dürften die oben genannten Abhandlungen noch freundliche Beachtung verdienen, sofern sie ja auch das rein

Eregetische zu fördern suchen. An einigen Beispielen wollen wir die Eigenthümlichkeit beider Gelehrten anschaulich machen. Gleich 1 Sam. 1, 5 bietet dazu Veranlassung. Das schwierige **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** will Schröring durch ein vorhergehendes **וַיִּשְׁתַּחֲוֶה** ergänzen, aber auch ohne diese Ergänzung durch „mit einer Ehrenbezeugung“ wiedergeben, mit welcher Elcana der geliebten Hanna ihre Portion überreicht haben soll. Allein jene Ergänzung leidet nicht der Textbefund; dazu hat Wellhausen Recht, daß **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** höchstens „zornig“ bedeuten könne, also weder „achtungsvoll“ noch auch tristis, wie Hieronymus und Böttcher wollten, denen sich Thenius in seiner zweiten Ausgabe angeschlossen hat. Märcker hat hier offenbar mit Wellhausen und Thenius (1) Recht, wenn er das **πλήν** der LXX auf **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** deutet und so lesen will. — In V. 6 stammt die gewöhnliche (auch Luther'sche) Deutung wohl von Hieronymus und ist von hier aus wahrscheinlich in die Complutensis übergegangen, der auch Böckel (in der Stier-Theile'schen Polyglotte) folgt. Sehr ansprechend erscheint hier Wellhausen's Herstellung der LXX: *κατὰ τὴν θλίψιν αὐτῆς. καὶ ἠθύμει διὰ τοῦτο*. Allein wo blieb denn **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה**, das in dem Zusatz *καὶ κατὰ τὴν ἀθυσίαν τῆς θλίψεως αὐτῆς* erscheint? Dann mußte Wellhausen auch weiter gehen und **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** als erklärende Glosse zu jenem als Substantiv gefaßten Worte auffassen, die ursprünglich über ihm stand und eben als Deutung ursprünglich von den Uebersetzern verwerthet worden sei. Jener Zusatz entstand, als die Glosse bereits in den Text gedrungen war. Da das *τοῦτο* dem **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** entspricht, so ist es kaum anders denkbar, als daß die Buchstaben **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** verblieben waren, und nun las der Uebersetzer **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה**. Hier macht Märcker die feine Vermuthung, es habe ursprünglich **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** gestanden, obgleich nicht zu leugnen, daß „Thräne“ für „Weinen“ überhaupt sehr kühn ist. Zu der Fassung des **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** als Perfect Kal berechtigt ihn das *ἠθύμει* der LXX. Demnach übersetzt er: „Und ihr Unglück (nämlich die Kinderlosigkeit) betrückte sie; auch betrückte er (Elcana) sich wegen der Thränen (der Hanna).“ Weniger empfiehlt sich die Conjectur von Schröring, für **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** zu lesen: **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה**, wobei er nicht entscheiden will, ob **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** als Infinitiv Hifil oder als Substantiv zu fassen sei. — Den Schluß von 1, 24 findet Märcker mit Recht bedenklich, und sein Vorschlag, **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** zu lesen und den Satz zum folgenden zu ziehen, wäre unbedenklich, wenn nicht die LXX (*καὶ τὸ παιδάριον μετ' αὐτῶν*) empföhlen, statt des zweiten **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** lieber **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** zu lesen und das Veräglich an den Schluß von V. 25 zu stellen, wie Wellhausen ganz richtig gesehen hat. — 2, 25 will Märcker ändern: **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה**, „so wird er zu Gott beten“. Allein Wellhausen bemerkt schon mit Recht, daß dann ein Ungedanke vorliege, indem doch gerade dann, wenn man gegen Gott gesündigt hat, auch ein Gebet zu Gott indicirt sei. Vielmehr sei nur **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** auszusprechen. Ohne Weiteres kann man Elohim auch nicht mit „der Richter“ übersetzen, wie Schröring meint, obgleich er sonst den Sinn richtig angiebt: nämlich, wenn Menschen unter einander sich Unrecht thun, dann ist es Elohim, der die Entscheidung giebt, aber wenn man gegen Jahve selbst fehlt, wer soll da als Dritter vermittelnd und schlichtend auftreten? — In 2, 29 und 32 will Märcker für **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** beide Male **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה** aussprechen: „Du verachtest mein Opfer aus Sünde“. Wegen eine ähnliche Lesung sagt indeß schon Thenius zu V. 29 mit Recht, daß dies bereits in dem **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה**, „mit Füßen treten“, liege. Und zu V. 32 wäre doch mit Thenius die „ingeniöse“ Lesung Böttcher's vorzuziehen: **וַיַּשְׁתַּחֲוֶה**, „und spähen wirst du nach einem Fels der Zuflucht“. — Leider hat sich Märcker vielfach begnügt, das seiner Ansicht nach

Richtige nur einfach hinzustellen, ohne nähere Begründung. Ich weiß, daß dies eine häufige Sitte ist. Man sagt: entweder springt die Richtigkeit von selbst ins Auge, und dann bedarf es keines Beweises, oder nicht, und dann scheint jeder Beweisversuch als Künstelei. Vielmehr hat viel weniger das Resultat selbst meiner Meinung nach Werth als der Weg, auf dem man dazu gekommen, und der Beweis ist zehnmal instructiver als das Ergebniß lohnend. Wir wählen 1 Sam. 5, 4, wo wir mit Herrn Märcker nahezu übereinstimmen. Er will statt פֶּלֶל lesen אֶל. Das letztere hat offenbar dagestanden, im Sinne von Fischeib, gegenüber Haupt und Händen, die abgehauen waren. Aber פֶּלֶל sicherlich auch. Denn die LXX haben: *πλήν ἡ ῥάχis Δαγών ὑπελείφθη*. Also lasen sie auch פֶּלֶל. Welches Wort haben sie dazwischen gelesen? Gewiß nicht lasen sie es אֶל; denn sonst hätten sie wohl *ἰχθύς* gesetzt. Vielmehr ein ähnliches Wort wie פֶּלֶל zum zweiten Male, das sie nun mit einem ähnlich klingenden Substantiv gaben, worin ich Wellhausen beistimme. Dieses war aber bereits aus אֶל verderbt; das פֶּלֶל konnte sehr leicht sich ändern, da der Unterschied von פֶּלֶל auch in der ältern hebräischen Schrift, nachdem das ursprüngliche פֶּלֶל einmal einen Seitenstrich erhalten hatte, und auch in der Quadratschrift fast verschwindend war. Und wegen der scheinbaren Identität ist es dann aus dem Texte ausgefallen. Die Uebersetzer dagegen nahmen das Wort פֶּלֶל an zweiter Stelle als Substantiv, jedoch lediglich durch die richtige exegetische Tradition bewogen. Denn ursprünglich floss ja das Lesen- und Interpretiren lernen völlig ineinander. Ueberhaupt erklären sich manche Stellen der LXX als Mischung aus der nachwirkenden richtigen Deutung und der bereits verderbten Wortgestalt. Der Vorschlag von Wellhausen, einfach פֶּלֶל, „sein Fischeib“, zu lesen, ist sehr gefällig, aber ich glaube, daß פֶּלֶל doch vollständig dagestanden hat. — Die Schrift von Märcker bietet noch viel Anregendes. Befremdend war es, die oft gehörte harmonistische Deutung zu 1 Sam. 17, 56 ff. hier wiederholt zu sehen, wonach Saul den David früher nie nach seinem Vater gefragt und auch Isai selbst längst vergessen haben sollte.

Auch die Abhandlung von Schröding, welche sich über beide Bücher erstreckt, enthält manches Gute. So scheint er mir in Erklärung von 2 Sam. 6, 6 ff. der Wahrheit sehr nahe zu kommen. Das schwierige אֲבִיבִים ist hier gewiß durch „ablassen“ zu geben, wobei Jerem. 17, 4 zu citiren war. Die Deutung des Chronisten I, 13, 10 darf nicht als Interpretament verwerthet werden. Vielmehr ist es höchst wahrscheinlich, daß hier die im ganzen Alterthume verbreitete Meinung zu Grunde liegt, daß bei Transporten von Heiligthümern die Thiere selbst von der Gottheit geleitet werden, demnach müsse man auf ihr Gehen und Stillstehen genau achten. Die Rinder standen, weil das Heiligthum gerade hier ruhen sollte, und Ussa verhindert es in übler Voreiligkeit; daher sein plötzlicher Tod. Der Chronist mußte natürlich eine rein theokratische Ursache zu Grunde legen, das Vergehen am Heiligthume, weil jene ursprüngliche Vorstellung zu seiner Zeit längst in Israel verklungen war.

Jena.

E. Diestel.

1. Commentary on the Book of Isaiah critical, historical and prophetic, including a revised english translation with intro-



duction and appendices. By the Rev. T. R. Birks, Vicar of Holy Trinity, Cambridge. Rivingtons, London, Oxford and Cambridge. 1871. XIV and 419 p.

2. A. Barnes, Notes on the old testament critical, illustrative and practical. London, Bleckie and son.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Commentar Birks' als einen Zeugen der in England unter den Geistlichen am meisten verbreiteten theologischen Anschauung betrachten. Das Vorwort spricht sich über Veranlassung und Zweck des Werkes aus und begründet besonders das Verfahren des Autors in Bezug auf die Uebersetzung, daß er nämlich seine Verbesserungen der englischen Vulgata in dieselbe aufnimmt und nicht unter den Text setzt. Die Einleitung bespricht die Natur der biblischen Weissagung, die prophetischen Bücher, Leben und Zeit des Jesajas, die Structur des Buches und weist dann die erste Drakelreihe (Cap. 1—12) der Zeit des Usia zu. In dem eigentlichen Commentare begleiten erläuternde Anmerkungen den oben stehenden Text. Grammatische Darlegungen bleiben fern; gern wird die Paraphrase gewählt, um den Zusammenhang zu veranschaulichen. In drei Schlußabhandlungen setzt sich der Verfasser mit den Ansichten der neuern Kritik sowie den Entdeckungen der Assyrologen in ausführlicher Weise auseinander; die Weissagung über Immanuel, die historischen Bezüge der Massa-Drakel, die assyrische Katastrophe, die Controverse mit dem Götzendienste bilden die Gegenstände von vier weiteren Excursen.

Der Verfasser nimmt viel Rücksicht auf die deutschen Ausleger; theils schöpft er direct aus ihren Werken, theils entnimmt er die Ansichten derselben aus den Commentaren seiner Landsleute Henderson und Alexander. Er ist feuriger Verfechter der altkirchlichen Tradition, die jedes Zugeständniß an die neuere Kritik verschmäht. Daher gebraucht er am liebsten die Werke von Stier, Drechsler, Hahn, Delitzsch. Jede Zeile des vorliegenden überlieferten Prophetenbuches rührt nach ihm von Jesajas her; alle Drakel sind nach einem tief durchdachten Plane geordnet; jedes steht an seiner Stelle. Der Ton seiner Darstellung hat einen gewissen erbaulichen Schwung und seine Polemik athmet jenen homiletischen Fanatismus, der in Deutschland nach dem Tode Hengstenberg's und Stier's wenigstens in den gelehrten Kreisen glücklicherweise beinahe ausgestorben ist. Seine Beweisführung trägt noch ganz den Typus jener alterthümlichen Apologetik, welche der Vogik starke Dinge zu verdauen giebt. Wer nicht den zweiten Theil des Buches für ächtjesajanisch erklärt, ist ein Ungläubiger, ein Skeptiker von Profession, ja muß ein Atheist (S. 349) sein. Das eigenthümliche Wesen der Prophetie findet er noch in der Vorherverkündigung künftiger Dinge. Wer einem Propheten die Fähigkeit abspricht, ein halbes Duzend Jahrhunderte zu überspringen, der leugnet direct die Macht Gottes, den Menschen zu offenbaren, was er will. Sehr ausführlich ist seine Vertheidigung der jesajanischen Chronologie gegen die „Syrologisten“. Wir haben uns gewundert, daß er sich solche Mühe giebt. Denn sein Hauptargument bleibt doch stets, es sei widersinnig, den „Bulletins götzdienerischer Könige“ mehr zu glauben als dem inspirirten Worte Gottes. Damit ist ja ein für allemal die Sache ganz hübsch erledigt, zumal ja Aussagen der Chronik

genau denselben historischen Werth haben sollen wie zeitgenössische Berichte. Er vertheidigt natürlich die Identität von Salmanassar und Sargon; denn daß der Name des ersteren bereits in den assyrischen Listen gefunden ist, davon weiß er noch nichts. Daß der sogenannten assyrischen Verwaltungsliste bei der kritischen Würdigung dieser Urkunden denn doch ein ungleich höherer Werth vom Standpunkte der historischen Kritik beizumessen sei (wie denn auch Lepsius und v. Gutschmid denselben anerkennen) als den Inschriften auf den Cylindern und Prismen, gleichviel ob dieselben richtig entziffert sind oder nicht, davon hat Herr Birks keine Ahnung: Beides wird wacker zusammengeworfen. — An zwei Stellen will er Conjecturen vornehmen, denen man jedoch nicht beistimmen kann. In 9, 2 adoptirt er den Vorschlag von Professor Selwyn, für  $\text{לִי גִּילָה}$  zu lesen  $\text{גִּילָה לִי}$ : „Du hast gemehret die Freude“. Gleichwohl ist die übliche Lesung  $\text{לִי}$  für  $\text{לִי}$  bedeutend leichter und vermeidet zugleich die Tautologie des Sinnes in den beiden ersten Stichen. In 29, 13 will er  $\text{יְהוָה יִירָא}$  ändern in  $\text{יְהוָה יִירָא}$ , „und ihre Furcht ist Ede“, eine ziemlich unpassende Bezeichnung. Der Text ist völlig verständlich: „und ihre Furcht, d. h. ihr Gottesdienst, ist gelehrte Menschenfagung“. Der Verfasser glaubt damit den Grundtext der Uebersetzung der LXX wie den Citaten im Neuen Testament näher zu rücken. Es ist dies ein Beispiel, wie wenig kritischer Tact gerade dieser Richtung einwohnt.

Um so erfreulicher sind einige Publicationen anderer Art aus demselben Bande, welche deutlich bezeugen, wie viel tüchtige Hülfe wir von dort zu erwarten haben, sobald der traditionelle Druck von den Theologen genommen sein wird. Dahin gehören die „Notes and criticisms on the Hebrew text of Isaiah“ by Rev. T. K. Cheyne, M. A. (London 1868) und desselben Verfassers *The Book of Isaiah chronologically arranged, an amended version with historical and critical introductions and explanatory notes* (London 1870), worüber ich an einem andern Orte eingehend gesprochen habe, die ich aber hier erwähnen muß. Der Verfasser steht ganz auf dem Standpunkte der neuern Wissenschaft und giebt in der ersteren kleinen Schrift sehr werthvolle, von einer großen Belesenheit im gesammten kritischen und exegetischen Apparate zeugende Beiträge, die, wenn sie nicht immer neue Erklärungen oder Conjecturen darbieten, andere Ansichten aufs Neue fester stützen. Auch die Noten zu seiner Uebersetzung sind mitunter bei aller ihrer Kürze sehr belehrend und treffend. Doch verhält er sich den Arbeiten der Assyrologen gegenüber noch meist ablehnend. — Ebenso wenig dürfen wir hier, wenn auch nur flüchtig, die Erwähnung eines trefflichen Werkes über die Propheten unterlassen, über welchem der Autor leider früh gestorben ist. In zwei Bänden hat Dr. Rowland Williams, den Lesern bereits als Verfasser eines ausgezeichneten Essay über die biblischen Forschungen Bunsen's (in den bekannten Oxford Essays und Reviews, vgl. Jahrb., VI, S. 629 ff.) bekannt, eine neue Uebersetzung der Propheten aus dem Original gegeben mit Anlehnung an die englische Version und mit erläuternden Anmerkungen und Einleitungen für englische Leser. Der erste Band behandelt die Prophetie unter der assyrischen Herrschaft, der zweite sollte dieselbe unter der babylonischen und persischen Herrschaft beleuchten; der Verfasser gelangte indeß nur bis zum vierten Capitel Ezechiel's. Aus seinem Nachlasse sind einige fragmentarische Noten zu dem Stücke Jes. 52, 12 ff. beigelegt. Ueberall gewahren wir einen durchaus selbständigen Denker und feinen

Ausleger, der in seinen Grundanschauungen auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung der Zeit steht. Wäre ihm die neuere deutsche Literatur zugänglicher gewesen, so hätten seine Ergebnisse wohl hie und da an Bestimmtheit und Sicherheit gewonnen. Aber auch das, was er giebt, ist in hohem Grade beachtenswerth, mag auch immerhin der populäre Zweck, der in allen diesen englischen Publicationen leider oft die eingehende und überzeugende Darlegung der besten Observationen verbietet oder hemmt, der wissenschaftlichen Benutzung einigen Eintrag thun.

Schließlich sei noch die neue englische Ausgabe (London, bei Bleckie u. Sohn) eines älteren amerikanischen Bibelwerks erwähnt, welches sich neben den Werken von Clark, Doddridge u. A. in seiner Heimath eines nicht geringen Rufes erfreut. Es rührt von dem kürzlich verstorbenen Geistlichen in Philadelphia Albert Barnes her und führt den Titel: Notes on the old testament critical, illustrative and practical, während es, zumal da es auch meist eine neue Uebersetzung giebt, den Namen eines vollständigen Commentars verdiente. Uebrigens erschien es zuerst in den dreißiger und vierziger Jahren. Mir liegen von jener Ausgabe acht Bände vor, welche die Psalmen, das Buch Jesaja, Hiob und Daniel umfassen. Obwohl strenger Traditionalist, gebraucht er doch fleißig Grotius, Rosenmüller's Scholien und spricht freundlich von de Wette's Psalmencommentar und von Gesenius; am liebsten folgt er Hengstenberg's Christologie. In den Noten giebt er viel Verifikalisches, vor Allem aber Archäologisches, weniger legt er Werth auf die Grammatik. Die practischen Winke arten nicht aus in erbauliches Gerede, sondern sind bündig und nicht selten treffend. In den Psalmen betont er das lyrische Element mehr, als es heute von seiner Richtung zu geschehen pflegt. Da die natürlichen Bedingungen für seine derartige religiöse Poesie in Palästina höchst ungünstig gewesen seien, so mußten die Dichter „inspirirt“ sein, — ein Schluß, wie er sich in dieser Richtung oft findet. Dabei ist übersehen, daß entweder die Inspiration durchaus nicht im kirchlichen, sondern mehr im altclassischen Sinne genommen werden muß, oder aber, daß jene Prämissen keineswegs zureichen. Im zweiten Theile des Jesajas „scheint der Prophet seine Gegenwart vergessen zu haben und zu leben und zu handeln in den Scenen der fernen exilischen Zukunft“, Jes. II, 50. — Sehr bezeichnend sind die dem Geschmacke seiner Landsleute sehr entsprechenden kleinen Bilderchen, welche oft nur Dinge dürftig illustriren, welche für das Verständniß überaus unwichtig sind. Auf uns macht dergleichen einen sehr — kindlichen Eindruck. Auf der Titellustration der Psalmen sehen wir König David mit einer mächtigen Harfe im Arm vor der Bundeslade hertanzen, eine mehr gymnastisch als musikalisch merkwürdige Scenerie. Ein Dichter spricht vom Worfeln des Getreides; flugs zeigt ein Bildchen, wie man in — Aegypten warfelte. Nach Jes. 66, 20 sollen die Juden in Sänften herbeigebracht werden; sofort erscheint aus Laborde eine solche von Kameelen getragene Sänfte. Jes. 60, 6 redet von Kameelen; alsobald produciren sich im Souterrain der Noten ein Dromedar und ein Trampelthier.

Jena.

E. Diestel.

1. Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Dritte Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht, 1870. 8°. 572 S.
2. Kurze Erklärung der Apostelgeschichte. Von Dr. W. M. L. de Wette. Vierte Auflage, bearbeitet und stark erweitert von Lic. Franz Overbeck, außerord. Professor in Basel. Leipzig, S. Hirzel, 1870. 8°. 487 S.

Der Meyer'sche Commentar zur Apostelgeschichte hat sich in theologischen Leserkreisen bereits so eingebürgert, daß beim Erscheinen der vierten Auflage kaum etwas zur Charakteristik, noch weniger etwas zur Empfehlung desselben zu sagen ist. Es kann nur zu wahrer Freude gereichen, daß die Gegenwart lebendiges Interesse an einer Arbeit nimmt, welche im Geiste unbefangener Kritik und mit den Mitteln solider Sprachgelehrsamkeit die Meinungen Anderer sorgfältig prüft, die eigene Ansicht fleißig begründet und so zu hellem Einblick in den Stand der kritischen Frage wie zu rechter Beurtheilung der lukanischen Geschichtsschreibung verhilft. Auch in seiner neuen Gestalt bekundet der Commentar deutlich die Umsicht und den Sammlerfleiß des Verfassers. Zwar ist seit dem Erscheinen der dritten Auflage (1861) der literarische Zuwachs zur Erklärung der Apostelgeschichte im Allgemeinen spärlich gewesen: nur einigen besonders hervorragenden Thatsachen, die in dem Buche berichtet werden, nach ihrem wunderbaren Charakter und ihrem Verhältniß zu den paulinischen Briefen hat er sich zugewendet. Aber diese Special-Untersuchungen sind allenthalben berücksichtigt worden und namentlich haben Beyerlag's wichtige Aufsätze gegen Holsten (Studien und Kritiken 1864), sowie Dertel's treffliche Schrift „Paulus in der Apostelgeschichte“ (Halle 1868) verdiente Beachtung gefunden. Sollen wir mit Bezug auf das literar-historische Element des Buches einen Wunsch aussprechen, so ist es der, welcher auch von anderer Seite unlängst geäußert wurde, daß Meyer, ähnlich wie de Wette, am Ende der Einleitung oder sonst an geeigneter Stelle eine Uebersicht über die benutzte Literatur vermittle. Es widerstrebt der wissenschaftlichen Methode, die Ansichten Anderer zu erörtern, ohne deren Schriften zuvor anzuführen. — Mit dem gesammten exegetischen Verfahren Meyer's hängt es zusammen, daß die innere Seite des biblischen Buches nicht zu völlig lebendiger Anschauung gebracht und das specifisch-theologische Verständniß des Einzelnen nicht überall ausreichend gefördert wird. In letzterer Hinsicht verweisen wir z. B. auf die Bemerkungen zu 2, 3 f., welche wesentlich nur den äußeren Phänomenen des Pfingstereignisses gelten, und in ersterer Beziehung erinnern wir an die Partien der „Einleitung“, welche sich mit der Frage nach dem Verfasser und der Aechtheit des Buches beschäftigen. Was hier (besonders S. 4) geboten wird, ist zu aphoristisch und entbehrt der beweisenden Kraft, weil „die Einheit des leitenden Ideen Inhaltes“ der Apostelgeschichte nur behauptet, nicht bewiesen wird. Je zuversichtlicher sich aber die moderne Kritik aus inneren Gründen gegen die Apostelgeschichte gewendet hat, desto mehr ist's ohne Zweifel geboten, den Organismus dieser Schrift, die wesentlichen Grundgedanken derselben und ihr Verhältniß zum dritten kanonischen Evan-



gelium in helles Licht zu setzen. Die Abfassung der Apostelgeschichte verlegt Meyer mit Recht um die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Aber die räthselhafte Erscheinung, daß Lukas seine Berichterstattung schließt, ohne den Tod des Paulus zu berühren, erklärt er (S. 15 — mit Credner, Ewald, Bleek) durch die Annahme, Lukas habe nach seinem zweiten Buche noch ein drittes zu schreiben beabsichtigt. Früher (zweite Auflage, S. 12) hat Meyer diese Behauptung als „willkürlich“ beanstandet und „in Verhältnissen, die uns völlig unbekannt sind, vielleicht in politischen Rücksichtnahmen,“ den Grund jenes Schweigens gefunden. Wir können in der Aufnahme jener Hypothese keine Verbesserung erkennen. Sieht Meyer selbst in der Apostelgeschichte zunächst eine Privatschrift, für Theophilus geschrieben, so wird er aus diesem nächsten Zweck auch die Grenzen des Buches erklären und annehmen müssen, daß Lukas vom Martyrium Pauli nicht erzählt, weil dieses dem Theophilus schon bekannt war.

In der Vorrede äußert Meyer, daß man die lebhaft und mit allem Scharfsinn verfochtenen Versuche, aus der Apostelgeschichte ein absichtsvolles Gemisch von Wahrheit und Dichtung zu machen, als gescheitert ansehen müsse, und wenn in letzter Zeit „die Tendenzkritik stiller ward“, so scheint ihm dies in dem Gefühle der erlittenen Niederlage seinen Grund zu haben. Die zweite der oben genannten Schriften hat die ausgesprochene Behauptung bald widerlegt. Sie ist eine neue Bearbeitung des de Wette'schen Commentars, der 1848 zum letzten Mal erschienen war. Den Text desselben enthält sie allenthalben unverändert und daneben in großer Anzahl Zusätze des Herausgebers, welche vor Allem den Ertrag der letzten zwanzig Jahre zur Geltung bringen sollen. Diese fortgehende Beziehung auf die Ansichten der Neueren hat eine starke Erweiterung der Schrift zur Folge gehabt, denn von 190 Seiten ist das „kurzgefaßte Handbuch“ auf 558 angewachsen. Ueber die Zweckmäßigkeit solch eines bedeutenden Zuwachses kann man freilich im Zweifel sein; mit der nächsten Bestimmung des Commentars ist er jedenfalls nicht recht vereinbar. Immerhin legt er Zeugniß von dem außerordentlichen Fleiß ab, mit welchem der Herausgeber seiner Arbeit sich unterzogen hat. Aber auch in anderer Hinsicht hat de Wette's Hinterlassenschaft eine Wandelung erfahren. In der Vorrede zur dritten Auflage hatte der Heimgegangene sich sehr entschieden gegen die „zerstörende“, „maßlose“ Kritik Baur's erklärt; darin sah er ihren Nutzen, „daß sie durch Ueberschreitung aller Schranken das Gefühl der Nothwendigkeit, sich beschränken zu müssen, weckt“. Dr. Overbeck dagegen läßt die Tendenzkritik zu Worte kommen, welche Meyer schon überwunden glaubte; er führt in den Commentar wesentlich die Anschauungen der Tübinger Schule ein und bekennt offen (S. XV), daß ohne Baur und Zeller seine Arbeit gar nicht existiren würde. So ist ihrer Form wie ihrer Gesamtrichtung nach de Wette's Arbeit eine andere geworden.

Allerdings hat sich Overbeck nicht vollständig seinen Vorgängern angeschlossen. Abweichend von Baur und von Zeller ist z. B. seine Auffassung der Hellenisten-Episode, seine Lösung des Problems der „Wir-Stücke“, vornehmlich seine Auslegung des Aposteldecretes. Daß aber seine Hypothesen das Gepräge größerer Wahrscheinlichkeit an sich trügen, vermögen wir nicht zu behaupten. Auch nach Overbeck ist die Apostelgeschichte eine unglaubliche Schrift, ein Buch, welches seine Glaubwürdigkeit für jeden einzelnen Fall erst zu erweisen hat. Als ihr Ver-

fasser gilt ihm ein Heidenchrist, der, ohne den principiellen Gehalt des Paulinismus völlig aufgegeben zu haben, in strenger Weise doch nur an der Thatsache des Bestehens eines Heidenchristenthums durch Paulus festhält, seine ideale Begründung im paulinischen Evangelium aber nicht mehr anerkennt; vielmehr ersetzt er sie durch eine andere, welche das Heidenchristenthum nicht als die ursprüngliche Stiftung des die Schranken der Urgemeinde durchbrechenden Paulus, sondern als die legitime Frucht des urapostolischen Christenthums erscheinen läßt. Schon aus der Composition des Buches, mit welcher sich die „Einleitung“ eingehend beschäftigt, soll dieser Standpunkt des Verfassers ersichtlich sein; denn seinen Stoff hat er einer kunstvollen und willkürlichen Schematisirung unterworfen und ihn im Sinne seiner besonderen Zwecke stark modificirt. Aber völlig deckt sich die Eigenthümlichkeit der Erzählung erst durch eine detaillirtere Vergleichung der paulinischen Briefe auf. Overbeck weist auf ein charakteristisches Verhältniß hin, welches zwischen dem historischen Gehalt dieser Briefe und der Apostelgeschichte bestehe. Während uns jene überwiegend in die innerlichere Seite des Lebens Pauli einführen, lenke diese unsere Aufmerksamkeit zumeist auf den äußeren (geographischen) Umfang und Erfolg der paulinischen Reisen und lasse schon deshalb vermuthen, daß die Apostelgeschichte auf einem dem ursprünglichen Paulinismus stark entfremdeten Standpunkte stehe. Zu dieser Vermuthung liegt unseres Dafürhaltens kein Recht vor, selbst wenn jener Contrast so schroff und auffällig wäre. Aber ist er es in Wirklichkeit? Wohl referirt die Apostelgeschichte mit Vorliebe von der Pflanzung der Gemeinden durch Paulus und auch Overbeck wird — trotz seines Widerspruches gegen de Wette, S. XXII und S. 6 — dies nach 1, 8 nicht ungerechtfertigt finden müssen. Doch finden sich bei alledem wiederholt Hindeutungen auf die apostolische Leitung der Gemeinden, welche naturgemäß in Schriften didaktischen Charakters offenkundiger hervortreten muß. Die Notizen letzterer Art sind weder ihrer Zahl nach zu unterschätzen (14, 22 f.; 19, 8 ff.; 20, 2 f. 7 ff. 17 ff.), noch ihrem Wesen und Inhalt nach als „farblos und schablonenhaft“ zu bezeichnen — am wenigsten sicher die ephesinische Abschiedsrede, die freilich Overbeck (S. 339 ff.) als Erdichtung bei Seite schiebt. Aber auch ein anderer Umstand soll einen inneren Dissens zwischen dem Verfasser der Apostelgeschichte und Paulus in unseren neutestamentlichen Briefen offenbaren: die Apostelgeschichte ergänze nicht das Bild des Apostels, das wir aus seinen Briefen gewinnen, sondern hinterlasse einen durchaus widersprechenden Eindruck; denn nicht vorausgesetzt, sondern getilgt sei darin das eigenthümliche Evangelium des Paulus. Nun enthält wohl die Apostelgeschichte, von kurzen Summarien abgesehen (9, 20. 22; 14, 22. 27; 15, 12; 13, 31; 17, 18), längere Reden des Paulus, die der Verfasser selbstständig redigirt haben wird: eine an Christen, 20, 18 ff., eine an Juden, 13, 16 ff. (vgl. V. 46 ff.), eine an Heiden 17, 22 ff. (vgl. 14, 15—17); hierneben die Vertheidigungsreden vor dem jüdischen Volke, 22, 1 ff. (vgl. 23, 1), und den Procuratoren, 24, 10 ff.; 26, 2 ff. (vgl. 27, 10. 21 ff. u. a.). Aber die Situation brachte es mit sich, daß Paulus hier in anderen Gedankensphären sich bewegte als in seinen Briefen; denn anders redet ein Apostel von Christen als von denen, die der Gemeinde noch nicht zugehören. Daher stehen in Pauli Reden unleugbar die specifisch-paulinischen Gedanken weniger im Vordergrund als in dessen Briefen. Hauptsächlich werden dort die Elemente der christlichen Lehre, die in aller apostolischen Predigt wiederkehren, vorgetragen: daß Jesus der Herr (16, 31; 20, 21),

der Sohn Gottes (9, 20), der Retter der Verlorenen sei (13, 23), der, von den Todten auferweckt (13, 30. 33), den Erdbreis richten wird (17, 31). Fände, wie es moderne Kritiker wünschen, in ihnen nur das specifisch-paulinische Evangelium eine Stelle, so würde mit Fug und Recht gefolgert werden können, daß sie von einem Späteren auf Grund der paulinischen Briefe gebildet worden seien. Gleichwohl fehlen charakteristische Gedanken Pauli in den Reden nicht völlig und auch in diesem Sinne kann die Apostelgeschichte mit Luther „eine Glossa über die Episteln Pauli“ genannt werden. Wir sehen ab von 13, 39, denn der Satz hat nach Dverbeck nichts weniger als den Sinn, eigenthümlich paulinisch zu sein, erinnern aber an die Aussagen über die Heiden und das Heidenthum (14, 15; 17, 27 ff., vgl. Röm. 1, 19 f.; 2, 23 f.), über die Bedeutung des Gesetzes (24, 14, vgl. Röm. 3, 31) u. A., Bezug nehmend auf die gründliche Auseinandersetzung bei Dertel a. a. O. S. 78 ff.

Neben der Lehrtendenz, welche aus dem bezeichneten Standpunkte des Verfassers von selbst resultirt, verfolgt die Apostelgeschichte nach Dverbeck einen politischen Zweck: durch consequente Darstellung des guten Einvernehmens, in welchem die Personen der apostolischen Zeit, insbesondere Paulus, mit dem römischen Staat und seinen Beamten gestanden, wolle sie der Sache der Christen die Gunst der römischen Staatsbehörden zuwenden. Auch diese Anschauung ist in das Buch mehr hineingetragen, als aus demselben gewonnen. Daß Felix an der Seite eines schamlosen Weibes erscheint (26, 24) und auf die Unredlichkeit des wehrlosen Apostels hofft (V. 26); daß Festus um die Gunst der Juden buhlt und den Proceß des Paulus im Synedrium zu Ende führen will (25, 9); daß dieser Proceß zwei Jahre lang zwecklos verschleppt worden ist (24, 27; 25, 12): dies Alles gereicht, trotz des Herausgebers Bemerkungen (S. 414 u. 432), dem römischen Gerichtswesen so wenig zur Ehre, daß der Verfasser durch dergleichen Mittheilungen die Gunst der Staatsbehörden nicht sonderlich gewonnen haben würde. Nach Schneckenburger ist die politische Reinigung des Paulus in der Apostelgeschichte bekanntlich vielmehr auf Judenthristen berechnet. Ueberhaupt aber würde die Verfolgung dieses Nebenzweckes wie die der oben angedeuteten Lehrtendenz eine außerordentlich freie Darstellung der Geschichte und eine willkürliche Benützung der gebotenen Quellen voraussetzen. Beides wird, wie schon berührt ward, von Dverbeck wirklich angenommen. Die erstere behauptet er, wenn er z. B. die petrinischen Wundererzählungen auf Ueberlieferung und die paulinischen auf absichtliche Nachbildung zurückführt oder wenn er der Frage, ob der Pfingsterzählung eine bestimmte Thatsache zu Grunde liege, keinen Raum gewährt; die letztere statuirt er vornehmlich mit Bezug auf die sogenannten Wir-Stücke. Er unterscheidet den Verfasser derselben scharf von dem des übrigen Buches, erkennt aber in ihnen nicht (wie Schleiermacher, Schwanbeck u. A.) Fragmente eines Reisetagebuches aus der Feder eines Gefährten des Paulus, welche unverändert aufgenommen wurden; vielmehr hat, wie versichert wird, der Autor der Apostelgeschichte die Denkschrift des Begleiters Pauli einer freien, dem Rest seines Werkes sie assimilirenden und seinen Zwecken unterordnenden Verarbeitung unterworfen. Die communicative Redeweise erklärt Dverbeck dann nur aus einer besonderen Absicht des Verfassers, nämlich der, für einen Begleiter des Paulus gelten zu wollen. Es kann nicht Aufgabe dieser „Anzeige“ sein, der vielverzweigten Frage nach dem Verfasser der Wir-Stücke und deren Verhältniß zur Apostelgeschichte nachzugehen. Nur darauf

möchten wir im Gegensatz zu jener Hypothese aufmerksam machen, daß, wenn das dritte kanonische Evangelium und die Apostelgeschichte ursprünglich ein Ganzes gebildet haben, der Prolog des ersteren doch nicht ohne alle und jede Beziehung auf diese ist. Die Sache liegt nicht so, daß der Verfasser mit Apostelgesch. 1, 1 f. selbst der Beziehung seiner früheren Worte (Euf. 1, 1—4) ihre Gränze steckt oder nur darum noch einmal im eigenen Namen redend dazwischen tritt, weil eben die Tragweite seiner früheren Auslassung aufgehört hat (S. XXI, vgl. S. XXVII), sondern so, daß der, welcher vordem wahrheitsgetreu und sorgfältig zu erzählen verspricht, in diesen Worten auch die Garantie für die Glaubwürdigkeit einer späteren Schrift suchen läßt. Oder sollte ein Autor, der früher *ἀκριβῶς* referiren wollte, später absichtlich Quellen verunstaltet haben? Läßt sich dies füglich nicht denken, so liegt allerdings im Prolog des dritten Evangeliums eine Aussage über den Werth der Apostelgeschichte verborgen und darum zugleich eine Aussage gegen die Tendenzhypothese des Herausgebers. — Die Entstehung des Buches wird (mit Röstlin) nach Kleinasien verlegt; hier soll es im zweiten oder dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. Overbeck steigt ganz besonders wegen des „politischen“ Zwecks der Apostelgeschichte in eine so späte Zeit herab. Hiergegen gilt somit, was bereits ausgesprochen ward.

Noch weniger als in eine ausreichende Besprechung der Grundanschauungen des Bearbeiters können wir an diesem Orte in das Einzelne eintreten. Wir begnügen uns daher mit dem Gesagten und wünschen, daß der Commentar Veranlassung zu einer Arbeit werde, welche neben den Vorzügen des Meyer'schen Handbuches auch die Eigenschaften besitzt, die zu fruchtbarer Erörterung der vorgetragenen Hypothesen erforderlich sind.

Leipzig.

Professor Wold. Schmidt.

Exegetisch-theologische Studie über Jacobus Cap. II, V. 14—26 mit besonderer Berücksichtigung der Schriften von Dr. Huther und Professor Woldemar Schmidt. Von Dr. H. Wilhelm Weiffenbach, Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Gießen. Gießen, J. Ricker'sche Buchhandlung, 1871. XI und 104 S.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die harmonistischen Versuche der auf dem Titelblatt genannten Gelehrten über die Rechtfertigungslehre des Jacobusbriefes und ihr Verhältniß zur paulinischen durch eine aparte Exegese der in Frage kommenden Stelle und gründliche polemische Erörterung zu widerlegen. Auch führt er in der Vorrede als Beleg für das Bedürfniß einer solchen Untersuchung die in kirchlichen Kreisen obligate Behauptung von der Vereinbarkeit jener Gegensätze und insbesondere eine von der großherzoglich heftischen Kirchenbehörde gestellte Examinalaufgabe an, welche ohne Weiteres von dem Widerspruch der Apostel als einem scheinbaren spricht. Aus dem exegetischen Theile heben wir folgende zwei Punkte hervor: 1) Zu V. 18 giebt der Verfasser die Erklärung: Jacobus läßt einen Dritten (*τις*), der zwischen beiden gegnerischen Ansichten, der des Jacobus und der seines Widersachers, zu vermitteln sucht, auftreten und führt ihn redend ein, und zwar schiebt der Vermittler, da er eine neue und bessere Alternative des Streits stellen will, den einen Theil (hier Jacobus) ganz zurück und wendet sich,



mit einiger Modification des Jacobus Stelle einnehmend, lebhaft an irgend einen Zweiten (οὐ), den wir uns bloß nach dem Zusammenhang als einen Vertreter der werklosen πίστις, mithin als einen Gegner des Jacobus zu denken haben. Der Vermittler spricht zu diesem: Was soll mir euer Streit, ob „bloß πίστις“ oder „πίστις und ἔργα“? Das Richtige sei, daß Einer das Eine, der Andere das Andere haben und Jeder zusehen müsse, wie weit er mit dem Seinigen komme. Diesen Vermittler aber weise Jacobus sofort im Folgenden zurück. Ich gestehe, daß mir diese Hypothese zu künstlich erscheint, und ich mich besser an die Erklärung Huther's anschließen kann, wonach οὐ auf den Gegner des Jacobus und ἔργα auf Jacobus selbst geht. Jacobus spricht damit allerdings nicht seine Ansicht aus, sondern eine Instanz, die man ihm machen kann und deren Sinn allerdings der ist, daß er Jedem das Seinige lassen soll. Sprachlich ist diese Erklärung gewiß nicht so schwierig, wenn man nur das ἐπεὶ τις als Einschaltung faßt, so daß es heißt: „Aber freilich“ du hast deinen Glauben, ich meine Werke, so heißt mich etwa einer denken. Er spricht die Sache von sich aus, weil ihm diese Betrachtung zugeschoben werden kann, bemerkt aber durch ἐπεὶ τις, daß es eben nicht seine eigene ist. 2) Zu B. 22<sup>a</sup> erklärt der Verfasser, daß bei συνήρῃ τοῖς ἔργοις der Nachdruck auf τοῖς ἔργοις liege und daher συνήρῃ nur besagen könne, der Glaube sei der Gehilfe, welcher zu den entscheidenden Werken führe und einen schwachen Anfang dazu mache, nur in diesem Sinne also ein Zusammenwirken des Glaubens mit den Werken ausdrücke. Diese Erklärung halte ich auch für die richtige. Sie ist übrigens nicht neu und steht z. B. ganz präcis in der Grimm'schen Ausgabe von Wahl's clavis, p. 412b: fides (non erat iners, sed una operando adjuvit facta, i. e. effecit, ut Adam ederet facta. Anlangend das Resultat, so hat der Verfasser erschöpfend bewiesen: 1) daß man nicht von einem sogenannten organischen oder causalten Verhältniß zwischen Glaube und Werken bei Jacobus sprechen dürfe, sondern daß im Sinne desselben beide nur neben einander, die Werke als etwas Besonderes, was nicht aus dem Glauben herauswächst, sondern zu ihm hinzutritt, gedacht sind, und er hat gewiß ganz Recht, wenn er ausführt, daß man das Bild von Leib und Seele B. 26 nicht als ein unpassendes ansehen dürfe, sondern daß dasselbe die Auffassung des Jacobus, die uns freilich auffallend sein mag, ganz entsprechend ausdrückt. 2) hat er gegen Huther insbesondere bewiesen, daß im Sinne des Jacobus die Rechtfertigung, d. h. Gerechterklärung von Seiten Gottes auf Grund der Werke und nicht auf Grund einer Einheit von Glauben und Werken erfolgt. Namentlich kommt hier das ἐπληρώθη B. 23 in Betracht, das nicht heißen kann, daß damit die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit bestätigt sei, sondern daß dieselbe durch die Werkgerechtigkeit Adam's wie eine Weissagung in Erfüllung gegangen sei. Ebenso ist es gewiß nicht richtig, in der aus dem majoristischen Streit des sechzehnten Jahrhunderts bekannten Weise die Rechtfertigung des Glaubens und die endliche Bestätigung derselben im Gerichte auf Grund der Werke unterscheiden zu wollen, wovon der Verfasser des Briefes gewiß nichts gewußt hat. Schließlich erklärt sich der Verfasser unseres Buches mit gutem Grunde für die Ansicht, daß Jacobus die paulinische Lehre voraussetze, da er sich zu deutlich auf die controversen Wendungen derselben bezieht, und endlich in natürlicher Folge für die Abfassung des Briefes in der späteren apostolischen Zeit.

1. Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Funfzehnte Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Jacobus, bearbeitet von Dr. J. E. Huther. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht, 1870. 8°. 232 S.
2. Exegetisch-theologische Studie über Jacob. 2, 14—26 u. Von Dr. H. W. Weiffenbach <sup>1)</sup>.

Mit Recht bezeichnet Dr. Huther die vorliegende neue Auflage seines exegetischen Handbuchs als eine vermehrte und verbesserte. Die Zusätze, durch welche die Schrift fast um einen Bogen erweitert worden ist, finden ihren Grund in fortgehender Berücksichtigung der Commentare und biblisch-theologischen Arbeiten, welche seit 1863 mit dem Brief des Jacobus sich beschäftigten. Der Verfasser setzt sich hier mit Bouman (1865), Lange (1866) und der von Brückner besorgten dritten Ausgabe der de Wette'schen Erklärung (1865) auseinander; am geeigneten Orte finden wir auch auf die bekannten Abhandlungen Hengstenberg's (Ev. Kirchen-Zeitung, 1866, Nr. 91—94), die kirchliche Glaubenslehre Philippi's (V, 1, S. 297 ff.), die biblische Theologie von Weiß (1868) u. A. Bezug genommen; nur meinem „Lehrgehalt des Jacobusbriefes“ (1869) konnte noch keine Beachtung geschenkt werden. Die Verbesserungen, welche die Schrift erfuhr, bestehen vornehmlich darin, daß Huther seine Ansichten an mehr als einer Stelle klarer begründet hat, und gerade dazu veranlaßte ihn die Rücksicht auf neuere literarische Erscheinungen. Wesentliche Veränderungen des früher Vorgetragenen dagegen sind nicht eingetreten. Um so weniger habe ich zu Widerspruch Veranlassung; was ich dankbar mir aneignen konnte oder aber beanstanden mußte, ist aus der genannten Schrift ersichtlich. — Meine Bedenken gegen die Darstellung der jacobäischen Rechtfertigungslehre bleiben auch jetzt noch die früheren. Huther sucht bekanntlich (wie Hengstenberg und Philippi) nachzuweisen, daß zwischen der betreffenden Lehre des Paulus und der des Jacobus keine irgendwie wesentliche Differenz herrsche. Aber er wendet sich dabei gegen Hengstenberg, der bei der Annahme einer sich stufenweise fortentwickelnden Rechtfertigung meint, Jacobus rede von einer anderen Stufe derselben als Paulus, und gegen Philippi, der dem Begriff des *δικαιούν* bei Jacobus eine andere Bedeutung beilegt, als die er bei Paulus hat. Er kann jene Ansicht nicht billigen, weil durch sie der Begriff der Rechtfertigung bedenklich alterirt wird, und diese nicht, weil sie ohne sprachliche Berechtigung ist und ohnedies Gedanken zu Tage fördert, die fast bedeutungslos sind. Im Unterschied von Beiden versteht Huther unter *δικαιούν* bei Paulus das Gerecht- und Freisprechen Gottes, durch welches der Gläubige in das neue Kindschäftsverhältniß zu Gott gesetzt, bei Jacobus aber dasjenige, durch welches dem Wiedergeborenen im Gerichte die *σωτηρία* zuertheilt wird. Ich kann dem gegenüber nur wiederholen, daß vom Gerichte 2, 14 ff. nirgends die Rede ist. Zwar

<sup>1)</sup> Die beiden Anzeigen der Schrift Weiffenbach's sind gleichzeitig bei der Redaction eingegangen; es wird in dem vorliegenden Fall keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn wir beide neben einander aufnehmen. Der Redaction.

sucht Huther diesen Einwand dadurch zu entkräften, daß er den engen Zusammenhang der Verse mit dem Bisherigen (besonders 2, 13, vgl. 1, 27) urgirt. Aber ist ein solcher vorhanden, so würde doch immer im Abschnitt selbst eine ausdrückliche Beziehung auf das Gericht erwartet werden müssen. Dies findet sich jedoch nicht. Wo der Verfasser an Abraham erinnert, liegt es ihm vielmehr fern, zu betonen, daß diesem am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens die göttliche Verheißung als unverlierbares Gut zuertheilt worden sei.

Eingehend bespricht Dr. Weiffenbach in der oben genannten Schrift den wichtigen Abschnitt 2, 14 ff., indem er zugleich das Verhältniß desselben zur paulinischen Rechtfertigungslehre aufzuzeigen sucht. Ihrer Genesis nach ist seine Schrift ein Protest gegen das Thema, welches die heftische Kirchenbehörde bei Gelegenheit des Staatsexamens unlängst gestellt hat: „Ueber die Lehre der Apostel Paulus und Jacobus über den Glauben und den scheinbaren Widerspruch genannter Apostel in dieser Beziehung“. Der Behauptung, Paulus stehe mit Jacobus in völliger oder doch wesentlicher Uebereinstimmung, will Weiffenbach nachdrücklich den Fehdehandschuh hinwerfen und die völlige exegetische Unhaltbarkeit jener Ansicht durch eine erneute Betrachtung der entscheidenden Stelle 2, 14—26 erweisen. Engere Gränzen steckte er sich aber insofern, als er die früheren Erklärungsversuche übergangen und nach einer die eigne Ansicht entwickelnden Auslegung sich auf eine Auseinandersetzung mit Dr. Huther und mir, den neuesten Interpreten des Jacobusbriefes, beschränkt hat. Ist trotzdem die Arbeit weit umfänglicher geworden, als wohl zu erwarten gewesen wäre, so erklärt sich dies aus der umständlichen Darstellungsweise des Verfassers. Dr. Weiffenbach sieht bei Jacobus in dem Glauben und den Werken zwei coordinirte Principien. Während sie nach Paulus in einem organischen Verhältniß, wie Baum und Früchte, stehen, wirken sie nach Jacobus nur mit und neben einander. Der Glaube nimmt eine niedrigere Stellung ein als die Werke. Diese als das höhere und vollkommene Princip verleihen dem Glauben selbst erst seine Vollendung und lebendige Kraft und sind das eigentlich Wirkende, während der Glaube nur die Stellung eines Gehülfen einnimmt. Auf sich allein gestellt ist der Glaube ungenügend und unnütz, unwirksam und leistungsunfähig, mithin gleich dem seelenlosen Leibe todt an sich selber (B. 26); die Werke als das höhere Princip dagegen sind nicht bloß in sich vollkommen und lebendig gleich dem lebendigen Odem der Seele (B. 26), sondern führen auch als Leben wirkende Kraft die unvollkommene *πίστις* zum Leben und dadurch zur Vollendung. Erst nach Hinzutritt der *ἐργα* zur *πίστις* kann somit die Rechtfertigung erfolgen, mit andern Worten: der Mensch wird nicht schon aus der *πίστις*, sondern erst aus den *ἐργοις* gerechtfertigt, — ein Satz, den Paulus nimmer unterschrieben hätte.

Das Ergebnis der Weiffenbach'schen Exegese harmonirt hiernach im Wesentlichen mit den Anschauungen, welche Baur, Schwegler und neuerdings Holzmann vertreten haben. Mit Huther steht dasselbe in vollem Widerspruch und mit meinen im „Lehrgehalt des Jacobusbriefes“ gegebenen Entwicklungen weicht der Verfasser sich nur bis zu einer gewissen Gränze einverstanden. Denn behauptet er dem Ersteren gegenüber die volle Differenz des Jacobus und Paulus, so kann er mir nicht folgen, wo ich — im Einklang mit Huther — das innere Verhältniß des Glaubens und der Werke nach Jacobus erörtert habe. Er wendet sich hier gegen mein Schlußresultat (S. 105): „Zwischen *πίστις* und *ἐργα* findet das

Wechselverhältniß einer bedingenden und bedingten Rückwirkung statt: der Glaube ist Grund und Triebkraft des Werkes und das Werk führt den Glauben zu innerer allseitiger Vollendung." Diesen Satz, dessen Voraussetzungen (vergl. a. a. O. S. 98 und 106) unbeachtet bleiben, muß ich trotz Weiffenbach's Gegenrede aufrecht erhalten. Schon in den Worten: „Wenn der Glaube nicht Werke hat (*ἐν*), ist er todt an sich selber" (2, 17), ist jenes Wechselverhältniß angedeutet. Wie kann *ἐχει* in dieser Gedankenfolge „darüber verfügen" heißen? Luther sagt sehr treffend: „Daraus, daß Jacobus den Glauben todt nennt, wenn er nicht Werke hat, erhellt, daß unter diesen Werken nicht etwas gemeint ist, was zu dem Glauben hinzukommen muß, sondern was aus dem Glauben erwächst; die *εργα*, um die es sich hier handelt, sind also die Glaubenswerke, zu welchen die Keime im Glauben liegen." Noch deutlicher wird aber der Glaube B. 22 zu den Werken in innere Beziehung gesetzt. Die gegebene Erklärung des *συνήγει* (S. 36 f.) schließt ja durchaus nicht den Gedanken aus, daß die Werke, welche im Verein mit dem Glauben Abraham's Rechtfertigung wirkten, dem Glauben Abraham's entstammten, und durch das *ἐτελειώθη* am Ausgang des Verses wird dieser Gedanke geradezu gefordert. Aus Glauben geboren, will Jacobus sagen, „vollenden" sie den Glauben, d. h. führen sie ihn bis zu dem Stadium, in welchem der Mensch die Rechtfertigung empfängt. Sofern dazu eine Förderung gehört, ist diese unter dem *τελειοῦσθαι* wohl mitbegriffen; nur ist das Verbum selbstverständlich nicht (vgl. S. 70 f.) auf diesen Begriff allein zu beschränken.

Meine Anzeige ist zu einer oratio pro domo geworden und hat schon sich deshalb nicht weiter auszudehnen. Zur Charakteristik der Weiffenbach'schen Schrift sei nur das Eine noch gesagt, daß sie nach ihrem polemischen Theile in einem Ton gehalten ist, der unter Theologen leider nicht immer gefunden wird, aber der angestrebten Sache sicher am förderlichsten ist.

Leipzig.

Professor Wold. Schmidt.

Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen, erklärt von Dr. Bernhard Weiß, ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel. Berlin, Verlag von Wilhelm Herz (Besser'sche Buchhandlung), 1872.

Unter den neueren Arbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese dürfte kaum eine andere größeres Interesse bei ihrer Erscheinung erregt haben als dieses Werk des auf diesem Gebiete theils durch seine neutestamentliche Theologie, theils durch seine Abhandlungen über das Verhältniß der synoptischen Evangelien bereits so bewährten und anerkannten Forschers. Ein Dreifaches ist es, was derselbe mit dieser umfassenden Bearbeitung des Markusevangeliums und seiner synoptischen Parallelen erstrebt: vor Allem eine kritische Revision des Textes, sodann eine von dem Verständnisse des Planes dieses Evangeliums getragene Erklärung seines Inhaltes im Einzelnen und endlich eine gesicherte Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem der Text des Markus zu den parallelen Texten des Matthäus und Lukas steht. Zugleich stellt der Verfasser in seiner Vorrede eine ähnliche Erklärung des Matthäusevangeliums und seiner Lukasparallelen in Aussicht. Dagegen verzichtet er darauf, in die historisch-kritischen Untersuchungen über den Inhalt des Berichteten einzugehen, von der Ueberzeugung geleitet, daß man



„erst jede einzelne Quelle in ihrer Eigenthümlichkeit gründlich kennen und verstehen gelernt haben muß, ehe man dazu schreiten darf“. Wir wollen dem nicht widerstreiten, nur bleibt dann zu wünschen, daß der Verfasser dieser kritischen Aufgabe, deren Lösung doch immer das letzte Ziel bleibt, sich noch unterziehen möge.

Der Aufgabe nun, die das vorliegende Werk sich gestellt hat, ist der Verfasser mit der eingehenden Sorgfalt und der Sicherheit des Urtheils nachgekommen, die auch seine früheren Arbeiten auszeichnet. Dies zeigt sich sofort in der Weise, wie er um die Herstellung eines kritisch gesicherten Textes bemüht ist. Er sucht in der Einleitung (§. 6. „die handschriftliche Ueberlieferung“) eine sichere Grundlage für sein kritisches Verfahren im Einzelnen zu gewinnen, indem er den Charakter und Werth der wichtigsten Majuskeln auf Grund einer durchgeführten Vergleichung ihrer Lesarten zu bestimmen unternimmt. Er unterscheidet nämlich die Codices des nicht emendirten Textes, dessen Repräsentanten ihm der Sin. und Vat. sind, von denen des emendirten Textes, dessen ältesten Repräsentanten er in dem cod. A erkennt. An die ersteren schließen sich als Zeugen der cod. Paris. (L), der cod. Sangal. (A) und der cod. Ephraemi Syri (C), an den letzteren der cod. Cantabr. (D). Der Verfasser begründet sein Urtheil mit Zahlen; wir erfahren von ihm, daß cod. L ca. 600mal mit dem ältesten Text gegen A stimmt, cod. A 475mal, cod. C 300mal; ebenso daß AD zusammen ca. 350mal gegen N und B zusammentreffen, obwohl oft A, oft D noch den ursprünglicheren Text mit N B gemein, bisweilen sogar einen anscheinend noch ursprünglicheren Text als die beiden ältesten codd. haben. Dabei verkennt der Verfasser nicht, daß auch der älteste Text in N und B keineswegs fehlerfrei ist, daß auch in ihm schon Auslassungen und Conformationen sich finden, aber nicht die reflexionsmäßigen Aenderungen des emendirten Textes in A u. a. Die älteste Textgestalt findet der Verfasser in cod. B reiner erhalten als in cod. N, der dem emendirten Texte bereits näher steht als cod. B, was er wieder zahlenmäßig nachzuweisen sucht.

Es ist ein mühsamer Weg, den der Verfasser betritt, um der diplomatischen Kritik eine festere Grundlage zu geben, als sie bisher gehabt hat; es ist aber auch meines Erachtens der einzig sichere Weg, und man hat deshalb dem Verfasser zu danken, daß er denselben betreten hat und auch Andere zur Nachfolge auf denselben einladet.

Es ist nun nicht die Absicht dieser Anzeige, dem Verfasser in der Anwendung seiner kritischen Grundsätze im Einzelnen zu folgen, wobei die innere Kritik neben der äußeren diplomatischen ihr Anrecht geltend macht. Es genügt hier, anzuerkennen, daß sich in der kritischen Revision des Textes eine umsichtige Würdigung der äußeren Hilfsmittel wie der inneren Anforderungen des Textes in glücklicher Vereinigung offenbart.

Wenden wir uns von der kritischen Vorarbeit zu der Erklärung des Evangeliums selbst und seiner Parallelen bei Matthäus und Lukas, so giebt uns der Verfasser in der Einleitung, §. 5, über den Plan und Charakter des Markusevangeliums im Ganzen Auskunft und läßt dann die Auslegung der einzelnen Abschnitte folgen. Er bekennt in seinem Vorworte, daß die Erklärung des Evangeliums ihm das letzte Ziel seiner Arbeit gewesen sei; „zu tieferem Erforschen und Verwerthen des Reichthums, der in unseren evangelischen Quellen fließt,“ möchte er anleiten und er hofft zu zeigen, „wie viel reicher und lebensvoller das Bild

der erzählten Ereignisse wird, wie viel klarer und sicherer in seinen Umrissen, wenn man auf die Erzählungsweise des Schriftstellers in allen Details mit liebender Sorgfalt achtet und ihr die Stellung und das Verhalten desselben zu seinen Stoffen abzulesen sucht". In der That hat es der Verfasser an solcher hingebenden Sorgfalt nicht fehlen lassen und davon reiche Frucht geerntet. Denn was er über Plan und Charakter des Markusevangeliums in der Einleitung (§. 5) giebt, gehört meines Erachtens zum Besten, was darüber gesagt worden ist, und hat im Wesentlichen meine volle Zustimmung. Mit Recht sagt er: „Es ist keine dogmatische Reflexion, welche die Erzählung begleitet, aber dieselbe will die frohe Botschaft sein von dem Gottessohne, der das Reich Gottes während seiner irdischen Wirkksamkeit begründet, in seinem Tode die Erlösung vollbracht hat (15, 38) und nun nach seiner Auferstehung wiederkommen wird zur Vollendung seines Werkes.“ „Das Eigenthümliche in seiner Composition ist die Art, wie Markus durch die Reihenfolge seiner Einzelbilder und Erzählungsgruppen den pragmatischen Fortschritt, in dem sich nach seiner Anschauung das öffentliche Leben Jesu entwickelte, zur Anschauung bringt.“ Durch die sorgfältigste, von exegetischem Scharfblick zeugende Detailregele sucht der Verfasser seine Gesamtauffassung des Evangeliums zu begründen und zu rechtfertigen. Man wird auch hier in den meisten Fällen dem Verfasser zustimmen können, und selbst da, wo man es nicht kann, Scharfsinn und Feinheit seines exegetischen Urtheils anerkennen müssen. Nach den Behandlungen, welche das Markusevangelium zuletzt erfahren hat, ist es wahrhaft wohlthuend, einem Ausleger desselben zu begegnen, der Nüchternheit und exegetischen Scharfblick in so hohem Maße vereinigt.

Am meisten kommt dem gefühlten Bedürfnisse des Tages das Dritte entgegen, was dies Werk uns bietet: die Vergleichung des Markusevangeliums mit seinen synoptischen Parallelen und die darauf beruhende Auffassung seiner Entstehung. Getreu seinen früheren Aufstellungen sucht der Verfasser den durchgeführten Beweis zu liefern, daß „unter unseren drei Evangelien Markus das älteste ist, daß er aber in vielen Partien auf einer älteren schriftlichen Darstellung ruht, die in den beiden anderen, namentlich in unserem Matthäus, oft noch ursprünglicher erhalten ist“.

Der Verfasser mußte nun zwar in dem vorliegenden Theile seines Werkes, der sich auf die Vergleichung der einzelnen synoptischen Parallelen des Markus beschränkt, auf denjenigen Beweis für die Priorität des Markus vorläufig verzichten, der dieselbe meiner Meinung nach am meisten in das Licht stellt, ich meine die Vergleichung der Anordnung bei Markus mit der bei Matthäus und bei Lukas im Großen und Ganzen, wobei das Abhängigkeitsverhältniß, in welchem beide zu Markus stehen, und namentlich der secundäre Charakter des Matthäusevangeliums unverkennbar ist; gleichwohl muß man ihm zugestehen, daß er bereits hier in der vorliegenden Vergleichung der einzelnen Textabschnitte für den Unbefangenen den schon von Anderen vielfach versuchten Beweis für die Priorität unseres Markus wesentlich verstärkt und diese zwar vielfach mißbrauchte, darum aber gleichwohl den Schlüssel zur Lösung der Evangelienfrage bietende Annahme aus den Texten genügend erhärtet habe. Ich rechne diese Nachweisung zu den Hauptverdiensten dieses Buches und knüpfe daran die Hoffnung, daß es ihm gelingen werde, dieser Wahrheit in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen.

Ebenso eingehend sucht nun der Verfasser auch die andere Behauptung zu erweisen, daß unser Markusevangelium trotz der Abhängigkeit, in welcher unser Matthäus und Lukas zu ihm stehen, viele secundäre Züge in Vergleich mit diesen enthalte. Diese ohne Zweifel richtige Wahrnehmung ist der Grund, weshalb das so augenscheinliche Abhängigkeitsverhältniß der beiden anderen Evangelien von dem des Markus noch immer von Vielen verkannt und bestritten wird. Weiß hat das Verdienst, vor Allem dies Factum einer secundären Textesgestaltung bei Markus eingehend erwiesen zu haben. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der Priorität unseres Markus und der theilweisen secundären Gestalt seines Textes kann nur durch die Annahme einer Quelle, sei es mündlichen oder schriftlichen, gelöst werden, die sich in den beiden anderen Evangelien stellenweise ursprünglicher erhalten hat als in unserem Markus. Wenn nun Andere, wie namentlich Holzmann und ähnlich auch Weizsäcker, diese Erscheinung aus der Annahme eines Urmarkus erklärt haben, den unser Matthäus und Lukas neben unserem Markus gekannt und benutzt hätten, so macht Weiß, und zwar mit Recht, keinen Gebrauch von dieser Ansicht, denn dieselbe verwickelt sich in unlösbare Schwierigkeiten. Weiß dagegen behauptet, daß die Quelle, aus der die theilweise ursprünglichere Fassung bei Matthäus und hin und wieder auch bei Lukas stammt, jener Urmatthäus in einer griechischen Uebersetzung sei, von dem Papias in der bekannten Stelle redet, den Weiß sich als eine lose stoffartige Sammlung nicht bloß von Reden, sondern auch geschichtlicher Erzählungen vorstellt. Aus dieser Quelle soll unser Markus größtentheils bis zur Leidensgeschichte hin die Stoffe seiner Darstellung entlehnt und sie mit Hilfe seiner Erinnerungen an die petrinischen Lehramtheilungen ergänzt, gruppiert und zu dem Ganzen verarbeitet haben, wie es uns jetzt in seinem Evangelium vorliegt. Diese Ansicht hat viel Gewinnendes und ist allerdings geeignet, die Schwierigkeiten zu lösen, welche die theils primäre, theils secundäre Textesgestalt des Markus gegenüber den beiden anderen Evangelien bietet, und der Verfasser hat diese seine Ansicht mit glänzendem Scharfsinn durchzuführen und zu begründen gesucht. Ich meinerseits zweifle nun auch nicht daran, daß jene Urschrift des Matthäus auch Erzählungsstoffe und nicht bloß Reden enthielt; aber mit welchem Rechte verlegt der Verfasser alle die Erzählungen, in denen Markus eine secundäre Fassung hat oder Matthäus und Lukas abweichend von Markus unter sich stimmen, gerade in diese Quelle der Redesammlung? Sind diese Stücke unter sich selbst in ihrer Darstellung so verwandt, daß sie nur dieser Quelle angehören können? Bieten nicht Matthäus und Lukas, wie auch Weiß zugesteht, Zusammenstimmendes in Abschnitten der Leidensgeschichte, wo diese Zusammenstimmung sich nicht auf die sogenannten *lóγια* zurückführen läßt? Und was namentlich die Redestücke bei Markus anlangt, so fragt es sich noch, ob diese wirklich sich nur als eine Recension des bei Matthäus ursprünglicher erhaltenen Textes zu erkennen geben? In mehreren dieser Reden erscheint doch die Fassung bei Matthäus als eine Zusammenarbeitung von verschiedenen Relationen. Und wenn das in Ansehung der Reden stattfindet, warum sollten wir in den Erzählungsstücken, um die es sich hier handelt, immer nur auf die sogenannten *lóγια* des Matthäus zurückgehen? Dazu giebt uns doch Papias, dessen Aeußerungen über die Entstehung des Markus- und Matthäusevangeliums Weiß so hoch anschlägt, kein Recht. Im Gegentheil denkt sich offenbar Papias die Markusschrift ebenso selbständig und unabhängig von der Urschrift des Mat-

thaus entstanden, wie diese von jener, und er weiß nichts davon, daß Markus außer den Erinnerungen an die petrinischen Mittheilungen noch die Schrift eines anderen Apostels benutzt habe.

Aber diese Bedenken, die mir noch bleiben, sollen der Schrift des Verfassers keinen Eintrag thun. Die Hauptpunkte, auf die es ankommt, die Priorität des Markus einerseits und der secundäre Charakter seiner Darstellung in einzelnen Partien andererseits, sind hier in treffender Weise erledigt, und der Verfasser hat sich in hohem Grade den Dank derer verdient, denen es mit der Erkenntniß der Wahrheit auch in diesen kritischen Fragen Ernst ist.

Göttingen.

Wiesinger.

Adam und Christus, Röm. 5, 12—21. Eine exegetische Monographie von Dr. August Diezsch, ordentlichem Professor der Theologie in Bonn. Bonn, Adolf Marcus, 1871. 214 S.

Es ist in der That wunderbar, wie die heilige Schrift ihre ewige Jugendfrische auch daran beweist, daß sie namentlich in gewissen ihrer Stellen zu immer erneuerter Untersuchung die theologische Wissenschaft reizt und daß sie nach allem Aufwand an Scharfsinn und Tieffinn, Gelehrsamkeit und Kenntnissen der Früheren auch dem Späteren immer noch ein dankbares Feld neuer Entdeckungen übrig läßt. Diese einleitende Bemerkung zu einer kurzen Besprechung vorliegender Schrift soll indeß den Leser nicht mit der Befürchtung erfüllen, er könnte in derselben dem Bestreben begegnen, durch ganz neue überraschende Funde auf dem viel umgepflügten Terrainabschnitt Röm. 5, 12—21 die früheren Bearbeiter in Schatten zu stellen. Vielmehr hat die Arbeit, wie der Verfasser selbst es ausspricht, zunächst sich die Aufgabe einer kritischen Sichtung des reichen exegetischen Materials gestellt. Die Resultate bauen sich durchgängig auf einer übersichtlich geordneten Darstellung der früher vorgetragenen Auslegungen auf, aus deren reicher Fülle der Verfasser die richtige zu ermitteln sucht. Insofern kann derselbe seine Arbeit mit Recht als eine Geschichte der Auslegung bezeichnen. Dieser historische Gang der Untersuchung bringt freilich die Gefahr mit sich, daß der Faden einer durchherrschenden einheitlichen Anschauung für den Leser nicht immer ganz klar sich abhebt, — doch ist in dem Buche auch in dieser Beziehung das Mögliche geleistet, um über dem Detail den Blick auf das Ganze offen zu halten und dem Schein einer nur effektischen Behandlung durch stetige Bezugnahme auf die Grundauffassung der ganzen Stelle zu wehren. Diese Grundauffassung selbst hinwiederum ruht durchaus auf exegetischen Motiven. Die Bezugnahme auf eigentlich dogmatische Fragen tritt in beinahe zu starkem Maße zurück. Man möchte oft einen kurzen Hinweis auf die dogmatischen Folgerungen aus den gewonnenen Resultaten im Interesse einer frischeren Colorirung wünschen. Dem Verfasser sollte für diese Enthaltensamkeit wenigstens das Zeugniß nicht versagt werden, daß seine Schrift einen durchaus sachlichen Charakter an sich trägt, — einen Charakter, der durch die philologische Akribie, welche sich derselbe zur Pflicht gemacht hat, noch erhöht wird.

Zur Basis für seine weiteren Untersuchungen macht der Verfasser eine übersichtliche Darstellung des ganzen Ganges des Römerbriefes, um daraus die Bedeutung der Stelle zu erklären, deren Auslegung die Schrift gewidmet ist. Wenn



sich dabei das Resultat ergibt, daß Röm. 5, 12—21, gerade in der Mitte des theoretischen Theiles des Briefes stehend, auch den Höhepunkt desselben bilde, daß die vorangehende Betrachtung, von der Empirie zu principieller Höhe aufsteigend, von Cap. 6 an wieder sich hinabsenke zu dem concreten individuellen Heilsleben, um endlich Cap. 9—11 zu zeigen, daß auch im Völkerleben die allgemeinen Potenzen, die universellen Mächte, welche Cap. 5 nachgewiesen sind, sich entfalten, — wenn sich dieß Resultat ergibt, so kann man demselben beistimmen, ohne damit die Auffassung abzuweisen, welche unsere Schrift ohne nähere Motivirung leugnet, daß die Veranlassung zu der ganzen Erörterung dem Apostel die Frage nach der Stellung Israels im Reich Gottes gegeben habe und die Spitze des ganzen Briefes in dieser Hinsicht in Cap. 9—11 zu suchen sei. Dieß wird man thun können, ohne sich darum im Einzelnen die Baur'sche Auffassung anzueignen. Wie wir dem Verfasser trotz unserer Abweichung bezüglich des letzten Zweckes des Römerbriefes doch in seiner Auffassung von der Stellung des behandelten Abschnittes Recht geben, so scheint uns auch der vorläufige Nachweis gelungen, daß der die Gegenüberstellung der beiden Principien beherrschende Gesichtspunkt nicht der qualitative, sondern der quantitative sei, daß Paulus weder das innere Wesen der Sünde, noch das der Gnade — das ja im Vorhergehenden und Nachfolgenden ausführlich genug erörtert wird, ins Auge fasse, sondern nur bezüglich des Umfanges der Wirkungen der beiden Potenzen eine Vergleichung anstelle, — doch allerdings so, wie der Verfasser scharfsinnig ausführt, daß dabei das innere Agens, die Art, wie diese Principien sich entfalten, gleichfalls zur Anschauung gebracht werde, daß wir in dem Fortleben der Sünde und des Todes ein *κρίμα*, in dem Uebergang der Gerechtigkeit und des Lebens von Christus auf die Menschheit eine *χάρις* zu erkennen haben.

Ist damit der allgemeine Inhalt der Stelle zum Voraus hingestellt, so wird vom Verfasser nun weiter eine Zerlegung der Stelle in ihre einzelnen Abschnitte versucht, deren er vier zählt, zuerst je 3 und 3, dann je 2 und 2 Verse. Der erste Absatz soll die These und ihre Begründung in Vers 13. 14 aufstellen, daß, wie in Adam Sünde und Tod an sich gegeben sei, so ganz objectiv in Christus Gerechtigkeit und Leben; im zweiten Abschnitte würden sodann die Wirkungen beider Principien innerhalb des persönlichen Lebens dargestellt, — im dritten Absatz werde dagegen der Schluß gezogen auf das bei diesen Verschiedenheiten obwaltende gleichartige Verhältniß beider Principien in Absicht auf Ausgangspunkt, Umfang und Ziel der Wirkung; der vierte Abschnitt würde sich darnach nur als Anhang anschließen und vom Apostel nur beigelegt sein, um die Stellung des Gesetzes zu diesen beiden universellen Potenzen, die in Adam und Christus gegeben sind, zu erläutern. In dieser Eintheilung ist das Resultat der Einzelerse gese vorweggenommen, in welche hinein den Verfasser Schritt für Schritt zu begleiten, an dieser Stelle ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Die dieser Anzeige gesteckten Gränzen erlauben nur, auf etliche wichtigere Punkte hinzuweisen.

Die ausführlichste Erörterung hat, wie billig, der erste Vers des Abschnittes gefunden, — sie nimmt etwa den vierten Theil der gesammten Schrift in Anspruch. Und wieder sind es zwei Punkte, welche ganz besonders behandelt werden. 1. Die Anknüpfung an das Vorhergehende, das *διὰ τοῦτο* und das viel gequälte *ἐκ ὧν πάντες ἥμαρτον*. In ersterer Beziehung entscheidet sich der Verfasser dafür, daß das *διὰ τοῦτο* den folgenden Abschnitt zunächst an die vorangehenden

Verse 1—11 anknüpfe. Dieser erste Theil des Capitels spreche ja die Hoffnung auf die Lebensmacht, welche von Christo im Zusammenhang mit der durch ihn geschehenden Rechtfertigung ausgehe, so bestimmt aus, daß sich leicht erkläre, wie der Apostel, nun einen Schritt weiter gehend, diese Lebensmacht in ihrem einheitlichen Ursprung und in ihrer universellen Wirkung herausstellen kann. Eine ganz sichere Begründung vermöchte unseres Erachtens freilich diese Auffassung erst in einer ganz genauen Klarstellung des ganzen Gedankenganges in den vorangehenden Capiteln finden. Doch wüßten wir nicht, was Wesentliches dagegen eingewendet werden könnte. Von dieser Auffassung aus nimmt nun der Verfasser als Anantapodoton zu dem ὡςπερ den Gedanken: „Durch einen Christus ist das Leben oder vollständiger die Gerechtigkeit und durch dieselbe das Leben“, und darnach wird auch das οὖτος in dem Sinne gefaßt, daß damit gesagt sein soll, wie der Tod gleichmäßig wie die Sünde von einem Quellpunkt aus in der Welt sich verbreitet habe. Ob, wenn wir dem Verfasser diese Erklärung zugeben, auch schon etwas für seine Erklärung des ἐφ’ ᾧτε gewonnen sei, möchte dagegen noch fraglich sein. In Abweisung der von J. Müller vorgetragenen, neuerlich beliebt gewordenen Erklärung dieses Ausdrucks mit „unter der Bedingung, unter der Bestimmtheit, daß“ — entscheidet sich unsere Schrift für die Erklärung „beim Vorhandensein welches“, nämlich des Todes, sie Alle sündigten. Wir möchten uns auf die philologische Frage hier nicht einlassen; sollte wirklich, wie der Verfasser nachzuweisen sucht, die Erklärung „unter der Bestimmtheit, daß“ — sprachlich nicht zu rechtfertigen sein, so würden wir auch mit der in dieser Beziehung unbeantworteten Uebersetzung „weil“ einen tieferen Sinn erreichen zu können glauben als mit der vom Verfasser vorgetragenen Deutung. Auch bei der Erklärung „weil“ muß man nicht nothwendig zu der Auffassung kommen, als wollte der Apostel in der individuellen Sünde den einzigen oder secundären Grund des Todes suchen, sondern nur so viel scheint uns damit vom Apostel gesagt zu sein, daß Sünde und Tod in stetem Zusammenhang vorkommen, und zwar immer in der Weise, daß die Sünde das Vorangehende, Vermittelnde ist. Nicht als ob er hier eine in diesem Zusammenhang störende Erklärung über die Art, wie die Verbreitung des Todes ethisch sich rechtfertige, geben wollte, aber so, daß er zeigt, wie das Todesprincip sich nur individualisirt im Zusammenhang mit der Individualisirung des Sündenprincips. Wie der Tod als Potenz nur in Folge der Potenz der Sünde hereinkam, so dringt er auch zu den Individuen nur auf Grund des Durchdringens der Sündenpotenz zu den Einzelnen. Die Auffassung „bei dessen Vorhandensein“ giebt doch entweder einen matten Sinn oder einen mit der sonstigen Darstellung des Apostels in Widerspruch stehenden. Entweder ist die Thatsache, daß Alle gesündigt haben, nur als eine Notiz der Aussage, daß der Tod zu Allen hindurchdrang, beigelegt oder es erscheint die Todesherrschaft als die wirkende oder wenigstens veranlassende Ursache der Sünde, wogegen doch der Apostel im Vordersatz das umgekehrte Verhältniß angiebt. Wir glauben, wie bemerkt, mit diesem Widerspruch den Grundgedanken, den der Verfasser in Vers 12 findet, nicht beseitigt zu haben, sondern halten denselben auch mit der von uns bevorzugten Erklärung für vereinbar. Auch die Begründung in Vers 13. 14 scheint eher für als gegen unsere Auffassung zu sprechen. Daß Sünde und Tod zusammengehören und beide mit einander von Adam an über Alle herrschten, will der Apostel zeigen. Wir möchten kurz paraphrasirend übersetzen: „Denn daß der

Tod von der Sünde Adam's her seine Macht über Alle entfaltete, im Zusammenhang mit der Sünde hereingekommen ist und sich fortpflanzt, ergiebt sich auch daraus, daß schon bis zum Gesetz hin Sünde in der Welt war — nur wird sie nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist —, aber der Tod hat über Sünder geherrscht schon von Adam bis Mose, auch wenn diese Sünder nicht nach der Ähnlichkeit Adam's gesündigt haben, welcher letztere seinerseits Vorbild des zukünftigen ist.“ Daß diese Vorbildlichkeit wesentlich als eine quantitatative zu fassen sei, haben wir schon oben zustimmend hervorgehoben. Die Einwendungen, welche der Verfasser gegen eine der unserigen ziemlich nahekommende Auffassung, wie sie Klöpffer vorgetragen hat, erhebt, scheinen uns doch keineswegs so ganz schlagend. „Wenn“, heißt es S. 113, „das gesagt werden will, daß die Sündenmacht, welche individuelle Sünde hervorbringt, durch Adam schlechtthin gegeben ist und mit ihr der Tod, dann erfolgt der Tod auf Grund dieser schon in Adam vollendeten Sündenmacht und die Sünde der Einzelnen hat keine causirende Bedeutung.“ Es scheint aber bei dieser Einwendung der Begriff der Mittelursache übersehen zu sein. Daß der Tod in der Sünde Adam's seinen letzten Grund hat und als Folge eines göttlichen *κρίμα* auf die Nachkommen übergeht, schließt doch nicht aus, daß dieser Uebergang selbst wieder vermittelt ist durch den Uebergang der Sünde. Daß der Apostel in Vers 13. 14 nicht die Allgemeinheit der Sünde beweisen will, ist ja ganz richtig, aber ebenso richtig dürfte das Andere sein, daß eben der Apostel den Zusammenhang von Sünde und Tod beweisen und zu diesem Ende darauf hinweisen will, daß auch da, wo die Sünde nicht in ihrem eigentlichen Wesen als Ungehorsamthat vorhanden sei, sie doch als Sünde die königliche Herrschaft des Todes im Gefolge habe.

Wie schon gesagt, handelt es sich nun nach der Ansicht des Verfassers in den drei folgenden Versen um die Durchführung des Princip's innerhalb des persönlichen Lebens. Derselbe bemüht sich hier hauptsächlich zu beweisen, daß das *πολλὸν μᾶλλον* im quantitativen Sinn zu fassen sei, daß die Gnade in Bezug auf den Umfang ihrer Wirkung der Wirkung des Todesprincip's überlegen sei, wobei die *πολλοί* im zweiten Gliede dann freilich, so zu sagen, als *δυσάμει πολλοί* gefaßt werden müssen. Der Apostel würde zunächst nun sagen wollen, daß die Gnade die Kraft hätte, auch die Vielen — d. h. Alle in gerechten Lebensstand zu versetzen, abgesehen von der Frage, ob diese Möglichkeit auch Wirklichkeit werde. Noch feiner als die Bemerkungen des Verfassers zu Vers 15 schienen dem Unterzeichneten die zu Vers 16, wo derselbe nachzuweisen sucht, daß der Gegensatz sich um die Frage drehe, in welcher Weise der Uebergang des Todes, resp. des Lebens, von dem Anfänger auf die folgenden Glieder geschehe, und die Antwort in den Ausdrücken *κρίμα* einerseits, *χάρισμα* andererseits findet. Namentlich dürften die Ausführungen über *κρίμα* und *δικαίωμα* S. 143 ff. Beachtung verdienen. Daß das letztere Wort insbesondere die Bedeutung „gerechter Lebensstand“ habe, glaubt der Verfasser dann auch aus Vers 17 zeigen zu können, der nach seiner Ansicht eben der These zur Begründung dient, daß das *χάρισμα*, anhebend an vielen Uebertretungen, in einem gerechten Lebensstand endige, denn die königliche Lebensherrschaft der Gläubigen, die ihnen mit dem Empfang der Gerechtigkeit als Rechtspredung verbürgt sei, lasse sich ja ohne gerechten Lebensstand nicht denken. — Es wird sich nicht läugnen lassen, daß diese Verbindung der beiden Verse 16 und 17 sich angemessen in die Grundauffassung des Verfassers von der ganzen Stelle fügt.

Daß in den beiden Versen 18 und 19 eine Schlußfolgerung gezogen werde, liegt ja auf der Hand, — nur will mir scheinen, als gehe der Verfasser doch zu weit, wenn er die Folgerung aus den nächst vorhergehenden Versen von Vers 15 ab gezogen sein läßt. Schon der Gleichklang von Vers 18 und Vers 12 deutet doch darauf hin, daß im Wesentlichen derselbe Gedanke, der im letzteren Verse als These vorangestellt war, nun als Folgerung aus allem Dazwischenliegenden wieder aufgenommen werden soll. Nachdem die Art, wie die Todesherrschaft im Zusammenhang mit der Sünde hereingekommen und durchgedrungen und wie die Lebensherrschaft im Zusammenhang mit der von Christo ausgehenden Gnade und Gerechtigkeit sich weiter ausbreitet, näher geschildert ist, schließt der Apostel: „Also, wie ich gesagt habe, durch eine Uebertretung kommt es auf alle Menschen zum Gericht und ebenso durch einen Gerechtigkeitsstand für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens.“ Daß der letztere Satz sich nicht als dictum probans für die Apokatastasis verwenden lasse, sucht der Verfasser aus dem Ausdruck *διαισώσις ζωῆς* zu erweisen, der ja die Leser immer an die Bedingung des Glaubens habe erinnern müssen. Mir will es scheinen, daß gegen die scheinbar die Apokatastasis begünstigenden Stellen des Apostels immer der ganze Paulus muß ins Feld geführt werden, der von all den Dingen, welche die Lehre von der Apokatastasis als Hilfsvorstellung bedarf: Befehrung im Hades, zweifache Auferstehung u. s. w., einfach nichts weiß. Bei der rhetorischen Art, in welcher der Apostel es liebt, die höchsten Gegensätze in ihrer vollen Allgemeinheit hinzustellen, überfiehet er gern das, was ihm nur Ausnahme scheint. Ein solches *πάντες* dann auf die dogmatische Presse zu legen, kann nur denen einfallen, welche nicht begreifen, daß der Apostel trotz aller dialektischen Schärfe doch an Leser geschrieben hat, die nicht dogmatische Subtilitäten von ihm erwarteten. Uebrigens folgt im vorliegenden Falle die nöthige Rectification unmittelbar im folgenden Verse, in welchem aus den *πάντες* die *οἱ πολλοί* geworden sind. Der Verfasser erklärt dieß unseres Erachtens gut damit, daß er sagt, es werde die abstracte Art der Gegenüberstellung der verschiedenen Principien aus der persönlichen Erfahrung heraus erläutert und begründet und da zeige sich denn, daß den Vielen, welche der adamitischen Sündenherrschaft entnommen werden durch Christus und also das erste *πάντες* zu einem *οἱ πολλοί* herabdrücken, auf der anderen Seite die Vielen entgegenstehen, welche durch ihren Unglauben sich der Wirkung Christi entziehen und so auch auf seiner Seite das *πάντες* beschränken. Das Bedeutsamste an den beiden letzten Versen ist wohl eben das, daß sie nur einen Anhang bilden, daß der Apostel den ganzen Gang der Weltentwicklung von Adam an bis zum letzten Gericht überschauen kann, ohne mit innerer Nothwendigkeit auf das Gesetz geführt zu werden, daß er dieß vielmehr nun nur anhangsweise behandelt. Auch dem Verfasser ist bei der Erklärung des Einzelnen weniger Gelegenheit geboten, den exegetischen Scharfsinn zu zeigen, — die Stimmen der Erklärer werden hier einhelliger — und nur etwa in der Ausführung über die Bedeutung des *ἡραπλεονάση τὸ παράπτωμα* hat der Verfasser Aufforderung, die eigene Ansicht ausführlicher zu begründen. Er faßt das *πλεονάζειν* extensiv, findet aber in dem Worte *παράπτωμα* auch die intensive Steigerung: der Sünden werden mehr, aber der Sünden — auch im vollen Sinne, im Sinne der Uebertretung.

Der Verfasser hat es verschmäht, zum Schluß die etwaigen dogmatischen Resultate, welche sich aus seinen exegetischen Ausführungen ergeben konnten, zusam-



menzustellen. Er wollte den Eindruck dogmatischer Unbefangenheit auch zum Schluß nicht schwächen, und wir denken, daß auch jeder Leser dem Verfasser das Zeugniß geben muß, daß er redlich bestrebt war, rein auf exegetischem und philologischen Wege bestimmte Resultate zu erzielen, und auch Solche, welche vielleicht in Hauptpunkten dem Verfasser nicht beizustimmen vermöchten, werden ihm Dank wissen für die Klarheit, mit welcher er die Fragepunkte herauszustellen, die verschiedenen Anschauungen zu gruppiren wußte. Wer es nicht sonsther weiß, wird aus dem Buche selbst schwerlich den Eindruck gewinnen, daß dasselbe eine Erstlingsarbeit ist; wer es aber weiß, wird es um so schmerzlicher fühlen, daß ein Mann, der eine so reife Frucht als Erstlingsgabe bieten durfte, so vorzeitig dem irdischen Wirken, einer Laufbahn entzogen wurde, die er mit so frohen Hoffnungen, so schönen Erfolgen kaum erst betreten hatte.

Stuttgart.

Diak. Schmidt.

### Historische Theologie.

Das Judenthum und seine Geschichte. Von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin. Dritte Abtheilung: Vom Anfange des dreizehnten bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts. Breslau, Verlag der Schletter'schen Buchhandlung (H. Skutsch), 1871. VIII und 200 S.

Durch die Anzeige der beiden früheren Abtheilungen dieser Vorlesungen (vgl. XI, S. 145 ff.; XII, S. 343 ff.) sind unsere Leser bereits über Wesen und Haltung dieser nützlichen Arbeit orientirt worden. Auch in diesem Bande finden wir die gleichen Vorzüge und Fehler. Derselbe hat freilich eine vielfach trübe Zeit zum Gegenstande, die zweite Hälfte des Mittelalters, mit Einschluß des Jahrhunderts der Reformation, welche auf die Entwicklung des Judenthums erst späterhin Einfluß geübt hat. Wir gewahren die reiche Blüthe der jüdischen Literatur in Spanien, aber auch ihren schnellen Verfall, sehen es darniederliegen unter dem Bann eines überlieferten Säkungswesens, das mit größter Zähigkeit aufrecht erhalten wird, laben uns an dem Auftreten einiger kühner Geister, welche jenen Bann zu durchbrechen suchen, und an der stillen Arbeit kundiger Gelehrten, welche Grammatik und Exegese sorgsam pflegen, beides eine Saat für die Zukunft. Die bedeutendste Gestalt ist ohne Zweifel Maimonides, der jedoch schon im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts starb. Der Verfasser weiß viel zu sagen von der unverwüßlichen Jugendfrische seines Volkes, in welchem zwar tief und lebendig das Bewußtsein seiner selbständigen Volksthümlichkeit vorhanden sei, das sich aber doch sehne, mit der ganzen Menschheit verbunden zu sein (S. 4), und ebenso von dem weltgeschichtlichen Verufe der Juden, die Einheit Gottes zu bezeugen (S. 9). Mit lobenden Prädicaten färgt er nicht und man könnte im Schamgefühl seiner Unwissenheit an die Brust schlagen, erwägt man, wie viel „tiefe Geister, edle Denker“ u. dgl. in der Culturgeschichte der Menschheit bisher noch keine Aufnahme gefunden haben (vgl. S. 62. 71. 111. 116. 139). Und doch liefert uns der Verfasser statt Proben dieser Geistesgröße fast nur lebhafteste Bethuerungen. Wir

sind fern davon, die Versicherungen und Charakteristiken zu bezweifeln; aber es kommt uns auf Grund der von dem Verfasser selbst hie und da gegebenen Proben so vor, als ob das Maaß und Gewicht, mit dem er mißt, weder von dem Genius der neuern Cultur noch von dem der Religionsgeschichte geachtet worden sei. Vollends sind die poetischen Proben nicht dazu angethan, uns zur unbedingten Hingebung an die Charakteristiken zu veranlassen. Gilt dies vom Einzelnen, so auch von der Schilderung ganzer Richtungen. Emphatisch schließt er die dritte Vorlesung mit dem Dictum: „Das Judenthum duldet keinen geistigen Zwang; es kann sich in ihm keine geistliche Macht, die die Zügel des Denkens in ihren Händen hält, aufrichten“ (S. 48). Und doch sehen wir aus seiner eigenen Darstellung, daß es den Juden an gutem oder übelm Willen, einen solchen Zwang zu üben, wahrlich nicht gefehlt hat, daß vielmehr lediglich der Mangel örtlicher Concentration und bürgerlich freier Bewegung das Gelingen gehindert hat. Gegen die Anhänger des Maimonides soll man „das Schwert ziehen“ (S. 42); den kesserrichtenden Dominikanern denuncirt man sie: „Greift sie auf und übergebt sie dem Scheiterhaufen!“ (S. 45.) Und dies blieb nicht ohne Erfolg. Den Anklägern, die der Verleumdung überführt wurden, ward die Zunge ausgeschnitten. Nur das Leben in der Zerstreuung verhinderte allgemeinere Vernichtung. Aber wo jene Bedingungen festeren Zusammenhaltes zum Theil erfüllt waren, wie in Spanien, da vermag die Philosophie nichts gegen den herrschenden Talmudismus. Denn unrichtig ist es, was Geiger S. 52 sagt, daß, wo es im Triebe einer Religion liegt, unduldsam zu sein, sie sich ihre Organe schaffe. Das Judenthum hat dies auch gethan, so weit die Macht der Einzelgemeinde reichte. Jene Schöpfung von Organen ist durch viele äußere Conjunctionen bedingt. Die mittelalterliche Kirche und die Synagoge haben sich hierin gegenseitig nichts vorzuwerfen. Uebrigens wo im Judenthum von Schattenseiten zu berichten ist, da hebt der Verfasser stets den Druck der Zeit, ihre Verblendung und Finsterniß hervor, oder, wie für den niedern Culturstand der Juden in slavischen Ländern, das tiefe Niveau der allgemeinen Bildung. Gerade dies zeigt doch eine größere Abhängigkeit der jüdischen Cultur von ihrer Umgebung, als sie im Ganzen aus den Schilderungen des Verfassers hervortritt. Das Gleiche soll es auch motiviren, daß die hochgebildeten spanischen Juden, nach ihrer Vertreibung in den Orient gekommen, durchaus keine hohe geistige Blüthe hervorrufen oder selbst verrathen. Und die bedeutende Abhängigkeit der etwas helleren, mehr philosophischen Geister von der zeitgenössischen Philosophie wird wohl zugestanden, aber beim Gesamturtheil über diese Männer nicht in Anschlag gebracht. Mystik und Kabbalah finden einen höchst nachsichtsvollen Beurtheiler, der überhaupt bei allen Schattenseiten seiner Glaubensgenossen die Milde der historischen Gerechtigkeit ungemein stark walten läßt, so daß selbst das Studium des Talmud ein Zeugniß wird für „geistige Frische“ (S. 58). Dagegen gewinnt kein Leser aus der Besprechung des Buches Sohar (S. 77 ff.) eine Ahnung von dem eigentlichen Inhalte dieser merkwürdigen Schrift.

Wenn der Verfasser hie und da seinen mittelalterlichen Glaubensgenossen Unfähigkeit zum historischen Verständnisse vorwirft, so erinnert uns besonders lebhaft daran seine eigene Darstellung der Reformation. Wir erfahren, daß dieselbe aus „Griechenthum und Hebraismus“ hervorgegangen sei. Und zwar wird in jener Hinsicht der neue Platonismus betont, in dieser daß sich auch unter den Christen

verbreitende Studium der — Kabbalah! Die beiden Grafen Pico von Mirandula sind also die rechten Reformatoren gewesen, mit ihnen Reuchlin, aber dieser nicht etwa durch seine hebräische Grammatik mit Periklon und durch seine die streng philologische Methode einführende hebräische Exegese (das wird sogar gar nicht erwähnt), sondern durch sein Buch über die kabbalistische Kunst!! Luther's Widerstand gegen die Priesterherrschaft wird gelobt, ja er wird sogar zum Pharisäer gemacht, was bekanntlich in Herrn Dr. Geiger's Augen ein gar hohes Lob ist. Recht absonderlich war es zu hören, daß Elias Levita „der Vater der hebräischen Sprachwissenschaft für die ganze neuere Zeit“ geworden sei und „daß ihm die christliche Gelehrtenwelt zu Füßen gesessen“ habe (S. 135). Nehmen wir Sebastian Münster aus, der kaum in strengerem Sinne sein Schüler zu nennen ist, so sind wir begierig zu hören, welchen bedeutenden Einfluß die wirklichen Schüler des sonst sehr tüchtigen Mannes geübt haben. — Fragt man, worauf der Verfasser in seiner Kritik den Nachdruck legt, was er als Fortschritt beurtheilt, so sind dies meist nur formale und negative Momente, wie Freiheit von Priesterthum, von Formalzwang u. dgl. Und selbst wo er am meisten lobt, da sind es doch nur Nachklänge rein philosophischer Art, niemals aber ein Schöpfen aus den alten biblischen Quellen der Prophetie. Wohl wird auf die Erscheinung der Propheten hingewiesen, aber mehr nur wie auf einen geschichtlich berühmten Schmuck. Um so wohlthuernder hat uns jenes Wort berührt, das Dr. Lazarus auf der israelitischen Versammlung zu Augsburg am 18. Juli 1871 sprach (vgl. Augsb. allg. Zeitg. vom 24. Juli 1871, Nr. 205): „Es gab eine Zeit, welche wir als die Glanzepoche des Judenthums betrachten müssen, die aber nur in ihren Ansätzen, nur bei ihren Verfündern wirklich und verwirklicht erschienen ist, aber noch war die Zeit für das Volk nicht erfüllt. Es ist das die Zeit der großen Propheten. Das prophetische Judenthum ist das Ziel, dem wir zusteuern [sollten!] alle Zeit.“ — Der Anhang enthält eine lange Diatribe gegen den bekannten Erlass des Brandenburger Consistoriums (nicht, wie er immer schreibt, des Evangelischen Oberkirchenrathes, dessen Rescript erst die „Nachschrift“ beleuchtet), betreffend den Uebertritt von Christen zum Judenthume.

Jena.

E. Diestel.

Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Eine Studie von Lic. Dr. Georg Heinrichi. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben, 1871. VI und 192 S.

Der Verfasser präcisirt S. 4 die Aufgabe, welche er sich gestellt hat, als „den Versuch, aus der Art und Weise, wie in den Darstellungen der Kirchenväter und den uns erhaltenen Fragmenten die verschiedenen Strömungen der valentinianischen Speculation sich reflectiren, einen Einblick zu gewinnen in die Stellung der Gnosis zur heiligen Schrift und in das Verhältniß ihrer treibenden Principien zum Schriftinhalt“. Er fügt aber sogleich hinzu: „Der Schwerpunkt der Untersuchung wird deshalb einerseits in die übersichtliche Darstellung des von den Valentinianern verwendeten Schriftmaterials und der Methode ihrer Benutzung, andererseits in die Zergliederung der in den verschiedenen Quellschriften uns aufbehaltenen Darstellungen des Systems fallen.“ Dem letzteren Plan zufolge umfassen die beiden ersten Abschnitte seiner Schrift eine Darstellung der

valentinianischen Lehre erstens nach den Relationen der Kirchenväter, zweitens nach den erhaltenen Fragmenten, wobei nur neben dem Inhalt der Lehren überall auch die Methode des Schriftgebrauchs durch die gnostische Schule besonders berücksichtigt ist. Im dritten Abschnitt werden dann die Ergebnisse zusammengestellt und damit die eigentliche Aufgabe wieder aufgenommen, d. h. nach einer zusammenfassenden Uebersicht der Lehre das Verhältniß derselben zum Christenthum, der Begriff der Gnosis und ihre Stellung zur Schrift erörtert. Der aner kennenswerthe Fleiß, welchen der Verfasser auf seine Arbeit verwendet hat, und die Fähigkeit, mit welcher er sich in den Geist der Sache zu vertiefen sucht, hätten gewiß zu einem lohnenderen Ergebnisse geführt, wenn er sich bei der Bearbeitung dieses historischen Stoffes ein mehr fruchtbares, aber auch ein richtiger gefaßtes Thema gestellt hätte. Fruchtbar ist dieses Thema nicht, weil darüber eigentlich längst nichts mehr zu erforschen ist. Die Stellung der Gnostiker und insbesondere der Valentinianer zum Alten und Neuen Testament ist kein Gegenstand der geschichtlichen Untersuchung mehr, wenn man dabei nur im Allgemeinen, in der Principienfrage stehen bleibt. Man kann darin gar nichts thun als das längst Bekannte wiederholen und höchstens alten Sachen neue Namen geben oder hie und da einmal etwas durch eine geistreiche Wendung schlagender beleuchten. Eine solche Studie gehört daher nicht in die Kategorie von Studien über Dinge, von welchen man bisher noch nichts oder nichts Genügendes weiß, die also Gegenstand der Forschung sind, sie ist mehr eine Orientirung des Verfassers selbst. Es ist daher ganz aner kennenswerth, wie dieser mit einer gewissen beschaulichen Breite das Verhältniß ausmalt, welches er sich zum Thema gewählt hat, aber seine Arbeit hat nirgends eine Spitze, sie konnte ihn selbst nicht befriedigen, weil sie ihm nicht den Lohn des Fleißes gewähren konnte; denn eigentliche Ergebnisse, irgend etwas Neues war dabei schlechterdings nicht zu gewinnen. Die Aufgabe ist aber nicht bloß undankbar und verschwommen, sondern sie ist auch geradezu unrichtig gestellt. Wenn der Verfasser das Verhältniß der valentinianischen Gnosis zum Christenthum erörtern will, so spricht er davon gleich einleitend und dann öfters so, als ob es sich hier bloß um eine Schulaufgabe der Vergleichung zweier von einander unabhängiger Größen oder doch historisch nur um einen gewissen beschränkten Einfluß eines mitwirkenden Factors auf eine bestimmte Erscheinung handelte. So über die Gnosis überhaupt, so insbesondere über die valentinianische. Es ist aber doch eine entschiedene Verlehrung des Sachverhaltes, wenn z. B. über die letztere gesagt wird, es ließen sich in ihr ophitische, ebenso pythagoreische Speculationen nachweisen, den entscheidendsten Einfluß habe jedoch das Christenthum gehabt. So verschieden auch die geschichtliche Entstehung der Gnosis erklärt werden mag, darüber sollte doch kein Zweifel sein, daß sie aus dem Christenthum hervorgegangen ist. Es handelt sich daher nicht um den Einfluß des Christenthums auf eine Erscheinung, welche neben ihm und unabhängig von ihm bestände, sondern nur um die Frage, wie diese Erscheinung aus ihm entstanden ist. Man pflegt dieselbe bekanntlich die christliche Gnosis zu nennen, und das Recht dieser Benennung erhellt sogleich, sobald man sich fragt, ob denn die Gnosis überhaupt entstehen konnte, wenn das Christenthum nicht da war. Uebrigens hat der Verfasser in der Ausführung diese Ansicht nur bestätigt. Denn er macht im dritten Abschnitte den Versuch, nach bekannten Vorgängen das Wesen und den Inhalt der gnostischen Speculation aus der Idee der Gnosis oder der so benannten



Erkenntniß selbst abzuleiten, und geht bei diesem genetischen Verfahren wesentlich auf die neutestamentliche Gnosis zurück. Wie unendlich viel fruchtbarer hätte nun die hier aufgewendete Arbeitskraft gebraucht werden können, wenn der Verfasser sich den zahlreichen und schwierigen historischen Aufgaben, die die Geschichte der valentinianischen Gnosis und der Gnosis überhaupt noch bietet, gewidmet oder vielmehr eine und die andere derselben für sich herausgenommen hätte! Es würde sich dieß übrigens ohne Weiteres ganz von selbst ergeben haben, wenn er sich an die neuere Literatur angeschlossen hätte und als Mitarbeiter eingetreten wäre in den Arbeiten exacter Forschung, statt ganz seinen eigenen Weg zu gehen. Was die Gnostiker gedacht und gewollt haben, ist heutzutage nirgends mehr eigentlich dunkel. Wohl aber bleibt noch sehr viel zu thun in der Untersuchung, wie sie auf ihre Wege gekommen sind. Ebenso in der kritischen Vergleichung der Berichte. Die letztere fehlt nun zwar keineswegs in dieser Schrift, aber so viel über die verschiedenen Quellen hin und her gesprochen wird, so kommt der Verfasser fast nirgends zu einem festen Resultate, weil er eben auch hier die vergleichende Betrachtung der Gedanken vormalten läßt, ohne sich die Untersuchung der Quellen, ihres Werthes und ihres Verhältnisses, zur klaren Aufgabe zu machen. Was in dieser Richtung gegeben ist, wie die Analyse der Relation des Hippolytus (S. 34 f. Anm.) ist doch nur ein flüchtiger Versuch, und wenn dort neben das Raisonnement des Hippolytus selbst und seine ausdrücklichen Citate noch als ein dritter Bestandtheil seiner Darstellung eine „gnostische Grundschrift“ gestellt wird, so ist dieß offenbar ein unklarer Begriff oder unrichtiger Ausdruck; denn der Beweis, daß hier eine besondere Schrift gnostischen Ursprunges vorliege, welche dem Hippolytus in seiner Schilderung als Quelle gedient, ist nirgends erbracht. Außer den angeführten Aufgaben ist eine weitere sehr dankbare heutzutage allerdings das Verhältniß der Gnostiker zur Schrift, aber nicht im Allgemeinen, sondern zu den einzelnen biblischen Schriften, und das Ergebniß desselben für die Geschichte des Kanons. Auch dieß liegt dem Verfasser ganz zur Seite. Er hat auch für die Art von Untersuchung, welche diese Aufgabe fordert, keine besondere Liebe gezeigt. Dieß erhellt schon aus dem ungleichen Urtheile über den gleichen Gegenstand an verschiedenen Stellen, welches der Schrift geradezu das Gepräge des Unfertigen giebt. Was soll man dazu sagen, wenn in derselben S. 14 Herakleon nach der bekannten, übrigens nahezu veralteten Auslegung des *πρώτου* als „mit Valentin befreundet“ aufgeführt und S. 14—16 die Verlegung seiner Blüthezeit in ein frühes Datum, nämlich in die Jahre 150—160, bewiesen, dagegen S. 127 derselbe Herakleon ohne Weiteres als der „muthmaßlich späteste unter den Valentinianern“ aufgeführt wird? Aber auch abgesehen hiervon ist der S. 13 versuchte Beweis für das frühere Datum sehr leicht genommen, wenn die Excerpte aus Theodot ohne Weiteres für ächt angesehen und mit den eclogae in eine frühe Zeit des Clemens Alexandrinus verlegt werden, wo derselbe sich mit dem Gnosticismus auseinandergesetzt habe, wenn endlich S. 14 sogar aus der Ueberschrift der Excerpte argumentirt wird. Hier und in manchem Anderen fehlt es eben noch an den ersten Voraussetzungen exacten Arbeitens. Uebergehen will ich endlich auch nicht, daß in der Darstellung des Schriftgebrauches der Gnostiker Manches ungenau und namentlich die Kategorie des Typus oder der typischen Erklärung unrichtig angewendet ist, d. h. da, wo man nur von Allegorie reden kann. Die typische Erklärung läßt die Geschichte als solche stehen, in der sie das Vorbild findet. Die

Allegorie löst die Geschichte auf oder sieht ganz über sie hinweg. Die Beispiele dieser Verwechslung sind zahlreich und offenbar. Möge der Verfasser, wenn er seinen Fleiß und sein Talent für die Wissenschaft weiter verwerthen will, dieselben durch Eingehen in die Schule derselben fruchtbarer machen.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Martin Luther als deutscher Classiker in einer Auswahl seiner kleineren Schriften. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer, 1871. 8°. XXXVIII und 200 S.

Seinem Titel zufolge will uns das vorliegende Buch Luther ganz eigentlich als deutschen Classiker vorführen. Ein classischer Schriftsteller ist man aber zunächst nicht durch das, was oder wie man schreibt, sondern vor Allem durch das, was man ist. In eminentem Grade gilt dieß von Luther, der niemals darauf ausging, als Schriftsteller irgendwie zu glänzen, dem es vielmehr überall nur galt, dasjenige, was er im Bereich der göttlichen wie auch der weltlichen Dinge vermöge des ihm eigenthümlichen Geradsinns als heilbringende Wahrheit klar erkannt hatte, nun auch für Andere ans Licht zu stellen und für sie nutzbar zu machen. Da kam ihm denn freilich eine ausnehmende geistige Begabung zu Statten, welche ihn überall das rechte Wort finden ließ, so daß, was seine Seele bewegte, mit hinreißender Kraft zur klarsten Erscheinung gelangte. Ein Classiker dieser Art nun, der, wie kaum irgend ein anderer, praktische Lebensweisheit zu lehren, Vorschriften für alle Lebensverhältnisse so eindringlich darzubieten weiß, verdient es gewiß, bei dem deutschen Volke noch weit mehr einheimisch zu werden als bisher, und so hat uns denn Herr Heinrich Zimmer mit dem vorliegenden Buche unstreitig ein überaus dankenswerthes Geschenk gemacht. Die äußeren Erfolge, welche in neuester Zeit für unsere Nation errungen worden, reichen, wie Zimmer in seiner Vorrede sehr richtig bemerkt, nicht zu, uns wirklich groß zu machen, es muß Deutschland auch nach innen ausgestaltet werden zu Kraft und Herrlichkeit. Daß Herr Zimmer den Blick auf Luther in so nachdrücklicher Weise wieder hinlenken wollte, ist gerade jetzt um so angemessener, als auch die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse ganz dazu angethan sind, unsere katholischen Mitbrüder zu einer richtigern Würdigung Luther's hinzuleiten, als er bis dahin gemeiniglich bei ihnen gefunden. Den Mittheilungen aus seinen Werken selbst geht eine ganze Reihe von Zeugnissen voran, unter denen auch solche von Katholiken, wie namentlich von Joseph v. Eichendorff, Friedrich v. Schlegel, Döllinger, nicht fehlen. Dann folgen in angenehmer Mischung Gedichte Luther's, geistliche Lieder, Fabeln, Sendschreiben, Vorreden auf biblische Bücher, kleine Abhandlungen, Luther's Testament u. s. w.; den Schluß endlich bilden sechsunddreißig Briefe an sehr verschiedene Personen und hervorgerufen durch die mannigfaltigsten Verhältnisse.

München.

Professor Dr. F. Hamberger.

Das Reformations-Libell des Kaisers Ferdinand I. vom Jahre 1562 bis zur Absendung nach Trient. Von Dr. Th. Sichel. Wien, in

Commission bei R. Gerold's Sohn, 1871 (Abdruck aus dem „Archiv für österreichische Geschichte“). 96 S.

Den Verfasser, der sich neuerlich um die Geschichte des tridentinischen Concils durch die Herausgabe der „Actenstücke“ sehr verdient gemacht hat, haben diese seine Arbeiten auch zu einer diplomatisch genauen Untersuchung der Entstehung jener Schrift geführt, in welcher Kaiser Ferdinand im Jahre 1562 dem Concil seine kirchlichen Reformvorschläge zu unterbreiten suchte, mit deren Vorlage und Erörterung auf dem Concil er dann freilich nicht durchzubringen vermochte. Es ist dies die zuerst von Schelhorn in den *Amoenit. eccl. et lit.* I, 501 seqq. unter dem Titel *Consultatio imp. Ferd. I. etc.* veröffentlichte (auch bei Le Plat, *Monumenta*, V, 232 seqq., zu findende) Schrift, von welcher bereits Reimann (*Forschungen zur deutschen Geschichte*, 8, 177 ff.) nachgewiesen, daß dieselbe wirklich jene fürs Concil bestimmte Schrift in ihrer ursprünglichen Gestalt sei. Die vollkommene Beherrschung eines bedeutenden handschriftlichen Materials macht es dem Verfasser möglich, genauere Einblicke in die Bestrebungen Ferdinand's und seiner Rathgeber zu geben, die Gutachten und Entwürfe aufzuweisen, aus denen am Ende jene Schrift hervorging, und so den Leser „einen Blick in das Cabinet Ferdinand's“ werfen zu lassen. Er greift dabei zurück auf die Bemühungen Ferdinand's, im eigenen Lande mit Reformen in den Klöstern vorzugehen, in welchen das Eindringen der neuen kirchlichen Bewegung zugleich einen völlig chaotischen, den Klosterbestand mit dem Untergange bedrohenden Zustand geschaffen hatte. Sehr interessant ist, was der Verfasser aus den Berichten der 1561 von Ferdinand zur Visitation der Klöster ob und unter der Enns eingesetzten Commission und von den daran sich knüpfenden Verhandlungen mittheilt. Die Commission hat eine Tabelle angefertigt, in welcher von 44 Klöstern angegeben wird die Zahl der Conventualen oder Nonnen, die Zahl der Weiber oder Concubinen, die Zahl der Kinder, und wieviel Dreiling Wein sie verbrauchen. So in St. Florian 10 Conventualen, 12 Weiber oder Concubinen, 18 Kinder, 49 Dreiling; in Göttweig 1 Laienpriester, 7 Weiber (vermuthlich also doch Hinterlassene von gestorbenen Conventualen, die als Wittwen und berechtigte Nutznießerinnen des Klostersgutes angesehen werden?), 15 Kinder, 33 Dreiling, in Summa in 36 Männerklöstern 182 Conventualen, 135 Weiber, 223 Kinder, 677 Dreiling Wein. Die Conventualen leben ganz öffentlich mit den Frauen, die Mönchstracht ist beinahe ganz verschwunden, die Aebte führen ein weltliches und üppiges Leben. Sie geben ihren Pfarreien legerliche Priester; das Abendmahl wird unter beiderlei Gestalt gehalten, die Taufe deutsch und ohne Chrisma. Der Canon in der Messe wird weggelassen, Gebete für die Todten und Anrufung der Heiligen werden unterlassen. Nachdem die Prälaten ob der Enns von der Commission protocollarisch zur Abstellung der Mißbräuche verpflichtet worden, richteten sie am 24. Januar 1562 eine Vorstellung an den Kaiser, worin sie unter Anderem die Unmöglichkeit vorstellten, zum Sacrament *sub una* zurückzukehren und Concubinat oder Beweißtheit ihrer Priester abzustellen; ersteres mit Berufung auf die Erklärung der oberösterreichischen Stände, denen ja Ferdinand früher den Kelch zugestanden hatte, als er Subsidien zum Türkenkriege brauchte, letzteres mit Berufung darauf, daß ja schon seit langer Zeit fast kein unbeweibter Pfarrer zu finden sei; wollten sie dies in ihren Klosterpfarreien verbieten, so würden ihre Conventualen erklären,

sie könnten ohne Weiber ihr Hauswesen nicht ordentlich besorgen und würden lieber Klöster und Parochien verlassen. — Da Ferdinand bei seinen Bestrebungen, die Sache kirchlicher Reformen auf dem von Pius IV. wieder erneuerten Concil vorwärts zu bringen, auch auf die zu Raumburg auf dem Fürstentage versammelten Häupter der Protestanten einzuwirken suchte, so sei hier noch darauf hingewiesen, daß Sichel in den „neuen Mittheilungen des thüring. = sächs. Vereins“, XII, 2, S. 501 ff., darauf bezügliche handschriftliche Funde veröffentlicht hat, welche zu den bisher bekannten theils protestantischen, theils päpstlichen Quellen für die Geschichte dieses Fürstentages ergänzend hinzutreten.

Dppin.

B. Möller.

Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche Deutschlands von Luther bis Spener in einer Reihe von Biographien und Charakteristiken. Von Clemens Gottlob Schmidt. Gotha, 1872.

Wer über Homiletik liest, weiß, welch dringendes Bedürfniß eine gute Geschichte der Predigt ist, und da wird es wohl begreiflich sein, wenn man mit Verlangen nach jedem Buche greift, welches wenigstens theilweise diesem Bedürfnisse zu entsprechen verheißt. Was bietet uns Herr Schmidt? Im richtigsten Styl von Zeichenpredigts-*Personalien* werden uns Geburt, Lebenslauf, Aemter, mancherlei Widerwärtigkeiten, fleißige Arbeiten und nützlichcs Wirken verschiedener Homileten und Homiletiker der deutsch-lutherischen Kirche vorgeführt. Das giebt Veranlassung, viele schöne Redensarten über den Segen der Reformation und die traurigen Zustände der Kirche vor Luther, über die wohlthätigen Folgen des Spenerianismus und die beklagenswerthen Auswüchse des Pietismus, über die Verheerungen des dreißigjährigen Krieges und über noch manche andere cultur- und kirchenhistorische Fragen vorzubringen. Von S. 116 bis S. 135 giebt uns der Verfasser wenigstens einen Anfang von eigentlicher Geschichte der Predigt. Im Uebrigen fallen von den 213 Seiten des Buches etwa  $\frac{2}{3}$  auf biographische und bibliographische Notizen und  $\frac{1}{3}$  auf allerlei Reflexionen des Verfassers.

Wenn man in Verlegenheit ist, sich über die homiletische Literatur des von Schmidt behandelten Zeitraums die nöthigen bibliographischen Notizen zu verschaffen, so verdient das hier angezeigte Werk eine rühmliche Erwähnung als *Materialienverzeichnis*. Allein auch nur in dieser Hinsicht darf es nicht entfernt den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Z. B. die beiden Ersten, welche für die Theorie der geistlichen Beredtsamkeit, oder wie man diese Disciplin nennen will, den Namen Homiletik aufbrachten, Göbel in Leipzig mit seiner *methodologia homiletica* und Baier in Jena mit der *theologia homiletica*, fehlen gänzlich. Dann ist auch die Schätzung der besprochenen Männer eine durchaus irreführende. Hyperius konnte, trotzdem er Reformirter war, nicht wohl umgangen werden. Um aber das Erscheinen eines Reformirten in so wohlgearteter Gesellschaft einigermaßen zu verdecken, wird er nur so zwischen Hieronymus Weller und Nicolaus Hemming eingeschoben, als ob er nur eben auch von deren Höhe wäre. Zwar eine größere Selbständigkeit und Originalität wird ihm nicht abgesprochen; aber von der so folgenreichen Unterscheidung der fünf genera der Predigten, aus denen dann späterhin die fünf usus entstanden, von dieser wissenschaftlich so bemerkenswerthen Eintheilung der Predigt bei Hyperius erfahren wir



durch Schmidt nicht das Mindeste. Die Uebertreibung durch die nachfolgenden Generationen, die Reaction des Pietismus, die Verbesserungsversuche einzelner naturkräftiger Prediger werden mit der herrschenden Theorie in keinerlei Verbindung gebracht. Wir erhalten überhaupt keine Darstellung der herrschenden Theorien, sondern nur Beurtheilungen einer nicht zur Anschauung gebrachten, einer immer und immer wieder nur beurtheilten Praxis.

Man weiß, welche Rolle die Amplification in der Praxis und in der Theorie jener Zeiten spielte. Weder der Begriff noch der Name kommt in diesem Buche vor. Der Titel lautet auf eine Geschichte der Predigt. Dem Inhalte nach könnte er ganz eben so gut heißen: Geschichte der Homiletik. Aber Princip und Eintheilung der besprochenen Homiletiken fallen außer den Gesichtskreis des Schriftstellers. Von Melancthon wird gesagt, daß er die synthetische, von Luther, daß er die analytische Predigtweise gepflegt habe. Wir vermissen vollständig den Nachweis, inwiefern die orthodoxe Periode sich einseitig der Melancthon'schen Art ergeben, wie die scholastische Predigt in ihrem innern und äußern Bau beschaffen gewesen. Die Vorrede verheißt uns Bruchstücke aus den betreffenden Kanzelvorträgen, sowie Belegstellen aus den gelehrten Werken der zu schildernden Homileten. Aber kaum daß aus den letzteren einige abgerissene Sätze, aus den Predigten einige wenige Schemata und ebenfalls einige, im Ganzen auf zwei bis drei Seiten gehende Sätze mitgetheilt sind. Ueber die reformirte Kanzelberedtsamkeit Englands und Frankreichs, durch deren Einfluß bekanntlich Mosheim so ganz vorzüglich zum Erneuerer der deutschen homiletischen Theorie und Praxis wurde, urtheilt Schmidt, es sei von dem mächtigen Aufschwunge, den die protestantische Predigt durch Luther genommen, nichts zu spüren, und sie habe lange Zeit noch alle Fesseln getragen, die im lutherischen Deutschland rascher und glücklicher überwunden worden seien. Saurin allein findet einige Gnade, offenbar aber nicht um seines von Herrn Schmidt selbst erkannten Werthes willen, sondern weil Reinhard sich zu Saurin bekannt und Maury günstig über ihn geurtheilt hat. Es kann die schließliche Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß das Buch den Eindruck macht, als ob es bei aller Literaturkenntniß, die dem Verfasser nicht abgesprochen werden soll, doch nicht selbständig aus den Quellen gearbeitet sei.

Krauß.

### Systematische Theologie.

Theologische Moral. Akademische Vorlesungen von Dr. A. F. C. Vilmar, weil. Professor der Theologie in Marburg, Consistorialrath. Nach dessen Tod herausgegeben von C. Chr. Israel, Reallehrer und past. vic. in Hanau. Erster und zweiter Band. Gütersloh 1871. (Erster Band XII und 392 S.; zweiter Band VIII und 280 S.)

Also Vorlesungen sind es, die wir hier vor uns haben; das würde man in der That dem Buche nicht ansehen, man könnte glauben, es sei schon von Haus aus eine schriftstellerische Arbeit, denn auch nicht eine Spur jenes lebhafteren Verkehrs zwischen dem Lehrer und den Zuhörern ist da zu entdecken, den wir uns

doch beim Kathedervortrag fast als etwas Naturnothwendiges denken müssen und der bei Männern wie Schleiermacher den nach seinem Tod in den Druck gegebenen Collegienheften der Studenten ein so ganz anderes Colorit verleiht, als es die von ihm selbst zum Druck bestimmten Arbeiten tragen. Immerhin — für den Leser ist es eigentlich ein Vortheil, wenn jene Spuren nicht stark hervortreten; und daß Vilmar auch als Lehrer eine Persönlichkeit war, die eine nicht unbedeutende Wirkung auf jugendliche Geister ausübte, das ist durch die Zahl seiner Verehrer unter den kurhessischen Studenten und Pastoren bewiesen; es wird uns aber auch durch vorliegendes Buch begreiflicher gemacht. Der Verfasser giebt I, S. 16—22 einen Katalog über die Literatur der theologischen Moral, den er, wie wir wohl annehmen müssen, auch seiner Zuhörerschaft in die Feder dictirte. Aber Gebrauch hat er wenigstens von den neueren Bearbeitungen so gut wie keinen gemacht, — höchstens daß er hin und wieder einmal nach einer oder der anderen Seite einen Hieb austheilt, und zwar nicht mit dem Stab Sanft, wie er z. B. II, S. 174 den verewigten Rothe wegen seiner Lehre vom Aufgehen der Kirche in den Staat, übrigens ohne den Heidelberger ihm so antipathischen Collegen zu nennen, unter die „phantastischen Büchermacher“ wirft, die ein „freilich narrenhaftes Widerchristenthum“ proclamiren. Der ganzen neueren, von Schleiermacher datirenden oder doch influirten Ethik steht er feindlich gegenüber; im grundlegenden Theil hält er es für ganz überflüssig, das Wesen des Sittlich-Guten, das, was es eben zum Guten macht, irgend einer wissenschaftlichen Analyse zu unterwerfen; in Bd. II, S. 170 ff. verwirft er rundweg die Anwendung des Güter-, Pflicht- und Tugendbegriffs in der christlichen Moral, da diese Trias lediglich der heidnischen Moral angehöre, obgleich er hernach fast unwillkürlich wenigstens von Pflichten (S. 111, = Heiligungsaussagen, was aber schlechterdings kein präcis gestaltetes Surrogat ist) und von Tugenden (S. 123. 128) redet, ja sogar von den vier Cardinaltugenden wenigstens drei seiner eigenen Ausführung zu Grunde legt (S. 136 f.). Gegen Alles, was als Humanität, als Cultur auch auf ethischem Gebiet eine Werthschätzung in Anspruch nimmt, ist er unerbittlich in seinem Verwerfungsurtheil. Die Cultur ist ihm (I, S. 372) nur das Behikel der Lieblosigkeit; er kann es nicht leiden, wenn man (II, S. 173) vom Staat redet anstatt, wie die Bibel, von der mit göttlicher Autorität ausgestatteten Obrigkeit und ihren Unterthanen, welche (S. 182) die Steuern keineswegs erst zu bewilligen, sondern zu zahlen haben; ein christlicher Staat ist ihm (S. 179) ein solches Unding, daß man selbst diesen Ausdruck verbannen sollte, denn, heißt es wörtlich, „ein christlicher Staat würde ein Glied im Gottesreich sein, also über diese Zeitlichkeit hinausreichen, würde eine geistliche ewige Institution sein und von einer solchen Institution weiß das Wort Gottes ein für allemal nichts“. Daß solche Machtsprüche, die sich für Beweise ausgeben, einer einmal durch die Autorität einer Persönlichkeit bestochenen akademischen Jugend einleuchten, das begreifen wir; ebenso wird es aber auch zu begreifen sein, wenn wir ohne weitere Erörterung damit die Sache für nicht abgethan erklären. Es sei nur noch erwähnt, daß II, S. 196 f. eine unverkennbare Sympathie für die Selbeigenschaft zu Tage kommt, wiewohl zur Ehre des Verfassers beigelegt werden muß, daß er S. 198 wenigstens gegen die Sklaverei im Süden der Vereinigten Staaten von Nordamerika sich erklärt, und daß S. 160 als eine Hauptquelle vieles Bösen bezeichnet wird, daß „Philosophie und Wissenschaft an die Stelle ernster Erwägung christ-

sicher Gebote und Thatsachen getreten sind“. So verleugnet sich Bilmar's alter Adam, wie wir ihn sonst satfsam kennen lernten, auch in der Ethik nicht. Zu dem kommt dann noch, daß manche Gegenstände weit nicht genügend durchgearbeitet, nicht vollständig ins Reine gebracht sind. So I, S. 95 die Lehre vom Gewissen, so II, S. 104 der Lohnbegriff, wo doch wenigstens die beschränkere Bedeutung desselben, in welcher selbst unsere symbolischen Bücher ihn zulassen, hätte mit in Betracht gezogen werden müssen; so S. 183, wo der Eid erklärt wird als „eine auf berechtigtes Erfordern der betreffenden Autorität derselben gegebene Versicherung, für welche der Schwörende mit seinem ganzen Gottesleben, mit seiner Seligkeit einsteht“, — ohne daß klar gemacht wird, ob diese doch halb bildliche Deutung wirklich ein Verzichten auf die eigene Seligkeit für den Fall einer unwahren Aussage sein soll und ob denn solches Verzichten sittlich möglich, ob nicht der Eid, wenn er wirklich dies bedeutete, eben damit etwas schlechtthin Verwerfliches, Nichtswürdiges wäre. So ist in dem Abschnitt von der Ehe (S. 189 f.) zwar die interessante Bemerkung zu lesen, die desertio maligna (gewöhnlich malitiosa) sei in der evangelischen Kirche deshalb als Scheidungsgrund zugelassen worden, weil sich im 15. und 16. Jahrhundert fahrende Weiber scheußlichster Art im Vertrauen auf die Unlösbarkeit der Ehe oft auf lange Zeit von ihren Männern entfernten, ihren Lüsten, oft durch halb Deutschland schweifend, nachgingen und dann wieder zurückkehrten und ihre Stelle im Haus in Anspruch nahmen, als wäre nichts geschehen. Aber der Verfasser redet — allerdings nach Analogie der Bergpredigt — nur vom Ehebruch des Weibes; aus seinem Stillschweigen über den Ehebruch des Mannes muß fast geschlossen werden, daß er in diesem Fall der Frau ein Klagrecht auf Scheidung nicht zuzuerkennen Lust hat. Mit alledem stimmt nicht, daß Luther und die alten evangelischen Ehegesetze, wo sie von bösslicher Verlassung reden, vorzugsweise den Mann als desertor im Auge haben, jedenfalls ihn so gut wie das Weib.

Al das aber hindert uns nicht, bereitwilligst anzuerkennen, daß dieses Werk seine Vorzüge hat, die ihm in der theologischen Literatur eine ehrenvollere und bedeutendere Stelle sichern als Alles, was der Verfasser sonst in theologischen Dingen gethan. Unter jenen Vorzügen steht oben an die äußerst fleißige, genaue und fruchtbare Verwerthung der biblischen Begriffe, nicht bloß der allgemeinen ethischen Grundbegriffe, sondern auch aller einzeln in der Schrift vorkommenden Sünden und Tugenden, so daß man hier — und zwar mit ganz anderer Präcision, als es z. B. die Moralisten des alten Supranaturalismus gethan haben — den außerordentlichen Reichthum der Bibel an ethischem Stoff und die Lebenswahrheit dieser biblischen Bezeichnungen erkennt, woran sich dann auch eine Menge treffender Wahrnehmungen aus dem Leben und klarer Blicke selbst in die einzelnen sittlichen oder unsittlichen Regungen und Handlungen knüpfen. Es kommt dem Verfasser hier seine philologische Bildung, namentlich aber auch seine große germanistische Gelehrsamkeit zu Statten, und wir lassen uns sehr gern von ihm z. B. über die etymologische Bedeutung von Gottseligkeit (S. 116 f.), Frömmigkeit (S. 109), Parrhesie (S. 117, deren Uebersetzung in Freudigkeit ein lächerlicher Mißverstand des 18. Jahrhunderts sei, da sie deutsch vielmehr Freidigkeit = Dreistigkeit heiße), über die *επειγεια* (S. 150), über die Demuth (S. 119) belehren, von welcher letzterer er sagt, daß um dieses Wort die deutsche Sprache von allen Sprachen der Erde beneidet werden könne; der Römer habe gar kein

Wort dafür, da *humilitas* nicht richtig entspreche. Vortrefflich ist, was wir S. 139 über das Wesen der Schamhaftigkeit, S. 143 f. über die christliche Resignation, S. 158 über das Grüßen, S. 201 über Arbeitsfleiß und Zufriedenheit im Beruf, S. 152 über *μακροθυμία* und *ὑπομονή*, über *σπορδῆ* und *σεμνότης* lesen (*ὑπομονή* Gott gegenüber dasselbe, was den Menschen gegenüber *μακροθυμία*); ebenso S. 145 die Erörterung über Liebe (Minne), S. 149 über Biederkeit; S. 217 gegen wortloses Gebet, aber auch gegen die pietistische besondere Gebetsgnade; dazu mannichfache Lebenserfahrungen, z. B. S. 167, daß so oft dieselben Menschen, die gegen den Unglücklichen äußerst mitleidig und freigebig sind, alsdann, wenn der Unglückliche ins Glück kommt, ebenso neidisch und ärgerlich auf ihn werden. Schön ist, um nur dies noch zu erwähnen, der sorgfältige Nachweis (S. 227 ff.), daß der alttestamentliche Sabbath mit Christi Tod vollständig erfüllt und damit abgethan sei, die Verlegung des Ruhetages auf den Sonntag aber dennoch nicht eine willkürliche, sondern innerlich nothwendige gewesen sei; nur geht hier die Ausführung des Verfassers, was sonst kaum hin und wieder einmal bei ihm vorkommt, ins Breite, während er es sonst so gut versteht, in gedrungenen, einfachen Sätzen mit wenigen Worten Alles zu sagen. Der Verfasser haßt alle Phrase; er nennt freilich Manches, was andere Theologen gesagt haben, schlechtweg Phrase, nur weil es seinem Realismus, wie er ihn versteht, nicht entspricht; aber das Lob gebührt ihm, daß der Leser niemals mit Phrasen abgepeißt wird.

Wir sind noch eine Uebersicht des ganzen Werkes und seiner Anordnung zu geben schuldig. Im ersten Bande, der den ersten von den drei Theilen des Ganzen enthält, lesen wir zuerst eine allgemeine Einleitung über theologische Moral überhaupt, ihr Princip (S. 11: „Die theologische Moral sucht gar nicht erst nach einem Princip — alle die üblichen formalen und materialen Principien gehören nur der außerbiblischen Moral an; ihr Princip liegt lediglich in dem geschichtlich gegebenen Verhältniß des Menschen zu Gott; sie geht aus von Gott und kehrt zurück zu Gott durch Christum“ — warum sagt der Verfasser nicht einfach: Christus ist ihr Princip, der lebendige Christus, nicht irgend ein Begriff oder Satz? was dann freilich näher zu bestimmen gewesen wäre). Dann folgt eine besondere Einleitung über die Normalbeschaffenheit und Bestimmung des Menschen, seine Freiheit und das Gewissen. Der erste Theil giebt die Lehre von der Sünde, als Krankheitsgeschichte — zuerst von der Sünde im Allgemeinen, dann von den Sünden; letzteres Lehrstück bietet eben, wie oben schon angedeutet, einen ungemein reichen Detailstoff namentlich biblischer Hamartilogie dar, wobei nur noch bemerkt werden mag, daß sich unter die zu Grunde gelegte Dreitheilung aus 1 Joh. 2, 16 die einzelnen Sündengattungen theilweise nur mit Zwang unterordnen ließen. Der zweite Band, der den zweiten und dritten Haupttheil in sich faßt, giebt in diesen (unter Festhaltung jenes medicinischen Bildes) die Heilungs- und die Genesungsgeschichte, d. h. die Lehre von der Wiedergeburt und Bekehrung und die Lehre von der Heiligung — wobei sich freilich darüber streiten ließe, ob die letztere nicht vielmehr die Gesundheit (statt der Genesung) zum Gegenstand habe, denn Heilung und Genesung fallen doch nicht so äußerlich auseinander; wer geheilt ist, ist eben damit schon genesen, und wenn immerhin gesagt werden kann, die sittliche Genesung daure bis zum Lebensende, so würde auch die Heilung ebenso lange dauern. Der Theil der Ethik, der die Tugenden darstellt, hat es



doch eigentlich mit dem sittlich Genesenen zu thun. Die Lehre von der Wiedergeburt und Befehrung führt der Verfasser in strengem Anschluß an die Reihenfolge der Momente im kirchlichen Dogma von der Heilsordnung aus, wiewohl er S. 49 selber zugeben muß, daß die Ausdrücke der alten Dogmatiker nicht präcis genug seien; demgemäß faßt er namentlich die Erleuchtung zu eng, während sie doch in Wahrheit erst in demjenigen zur vollen Wirklichkeit wird, was im Geistesleben des Befehrten (s. S. 120) als Weisheit erscheint. Im Uebrigen aber ist über den Unterschied zwischen den erst Berufenen und erst Erweckten und zwischen den Befehrten, über die dem ersteren Zustand noch anhaftenden Gefahren (vgl. S. 195, namentlich auch S. 163, daß gerade Solche noch intolerant seien), ferner über die nothwendig pädagogische Behandlung des Bußprocesses (S. 61) und andere damit zusammenhängende Dinge viel Erfahrungsmäßiges und Lehrreiches zu lesen. Den Schluß bildet ein Lehrstück von der christlichen Disciplin, also was man sonst die Ascetik nennt und was seiner Natur nach doch eher zur Heilungsgeschichte oder genauer zu dem beim Verfasser eigentlich nicht vorkommenden Begriffe des Wachsthums im Guten gehört, sofern dort eben die Mittel angegeben werden, wie wir selber dieses Wachsthum zu fördern haben. Statt dessen gravitirt die Disciplinarlehre hier weit stärker zur Kirche hin, was von Seiten des Verfassers nur consequent ist. — Papier und Druck machen der Verlagsabhandlung Ehre.

Tübingen.

Palmer.

### Einheit und Widerstreit der religiös-kirchlichen und der sittlich-humanen Dogmen des Christenthums. Dargestellt von J. P. L. Heidelberg, Winter's Universitäts-Buchhandlung, 1871. 95 S.

Der Verfasser hat es unter Anderem mit dem Freimaurer-Orden zu thun; so wie derselbe ist, genügt er ihm freilich gar nicht, aber er hat doch die Idee — und wundert sich, daß dieselbe den Kreisen der protestantischen Erweckten und insbesondere auch der evangelischen Pastoren so gar fremd sei — die Idee „eines christlich-sittlich-humanen Vereins, welcher den Beruf hat, den inquisitorischen und jesuitischen Minen, sowie den Hierarchen überhaupt durch entgegengesetzte Minengänge entgegenzuarbeiten“ (S. 57 ff. 63). Hängt es vielleicht mit diesen, ob auch verbesserten, freimaurerischen Gedanken zusammen, daß der Verfasser sich hinter die halbe Anonymität der drei Buchstaben J. P. L. verbirgt, die doch nicht allzu schwer zu enträthseln sind und durch ein paar Citate anderer Werke des Verfassers (S. 21, Note 1; S. 58, Note 1) noch durchsichtiger werden? Und ist vielleicht auch die an verschiedenen Stellen stark mysteriöse Schreibart (wie S. 18. 26. 32. 33. 43) damit in Zusammenhang zu bringen? Wir wissen es nicht, haben aber zu constatiren, daß daneben viel Wichtiges und Nüchternes, zum Theil Schlagendes gesagt ist. Es handelt sich eigentlich um das Verhältniß des Christenthums (das S. 10 definiert wird als „das wesentliche Leben der ganzen Menschheit in ihrer zweiten Potenz, wie dieselbe durch die Persönlichkeit, Liebe und That des Gottmenschen zu diesem Leben geweckt ist“) — und so namentlich seiner dogmatischen Seite zur Humanität. Diese aber vindicirt der Verfasser, gegenüber dem schalen Humanitätsgeschwätz unserer Tage, eben dem Christenthum selber; es ist dem Verfasser eine grundfalsche Voraussetzung, daß die natürliche Menschenwelt aus sich heraus die Humanität erzeugt habe. Deshalb stellt er nicht Chri-

stenthum und Humanität, sondern die religiös-kirchlichen und die sittlich-humanen Dogmen des Christenthums einander gegenüber; letztere sind, nach dem ganz richtigen Urbegriff von Dogma, die sittlichen Gesetze der Offenbarung, zunächst (S. 19) der Dekalog, dann (S. 23 ff.) das Grundgesetz der persönlichen Menschenwürde, das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe, der Hochachtung der Individualität (insbesondere der Genialität schöpferischer Geister, S. 26), die Grundsätze über die Entwicklung des Menschen zum Leben in der Liebe, das Lebensgesetz der Freiheit. Von allen diesen (am ausführlichsten vom letzten) weist der Verfasser nach, daß sie nicht aus dem Heidenthum, nicht aus dem Naturleben der Menschheit, sondern aus der Religion der Offenbarung erwachsen, folglich von Haus aus mit den religiös-kirchlichen Dogmen durchaus eines Ursprungs seien und darum mit ihnen im Einklang stehen. Erst durch menschliche Verdunkelung (S. 55 ff.) ist der Zwiespalt zwischen beide gebracht, der darin zu Tage kommt, daß (S. 59) „eine Kirchlichkeit, welche sich offen zum Religionszwang bekennt, und eine humane Sittlichkeit, welche ihre Entfremdung von der Kirche, auch in ihren reineren Gestalten, nicht verhehlt und ihren religiösen Standpunkt immer mehr auf den Standpunkt der Naturreligion reducirt“ — einander feindlich gegenüberstehen. Und so wendet sich denn die ganze Schrift mit vollkommen berechtigter, oft einschneidender Polemik gegen den Hierarchismus und Ultramontanismus; den bornirten Conservativen einer gewissen Sorte, auch Theologen mit eingeschlossen, denen das römische Pfaffenthum weit sympathischer ist als jeder Liberalismus in Staat und Kirche, entgegnet der Verfasser S. 60 sehr richtig: „Man sagt wohl häufig: wir haben doch mit dem Ultramontanismus noch die christlichen Grundlehren gemein: die Lehre von der Trinität, vom Gottmenschen, von der Erlösungsbedürftigkeit, von der Erlösung und Versöhnung. Man sollte aber doch genauer zusehen. Die Vorstellungen von drei göttlichen Individuen als Göttern, welche hinter einer Wolke von Heiligen verschwinden, von einem Kinde der Madonna, welches kaum von ihren Armen kommt, um sofort sterbend in ihre Arme zurückzusinken, von einer unendlichen quantitativen und doch priesterlicher Ergänzung bedürftigen Büßung anstatt einer absolut dynamischen Sühne — sollte darin noch ein lebendiges kirchliches Gemeinschaftsband gesichert sein?“ Ebenso wenig aber sei auf der Gegenseite etwas Reelles von den Grundsätzen der christlichen Humanität übrig; dort seien „die Grundsätze der Freiheit, der allgemeinen Menschenliebe, der unparteiischen Achtung, der Duldung mehr oder minder rein aufgegangen in ein hohlklingendes Phrasengeklänge.“ In einem folgenden Capitel (S. 63) werden (NB. auch in dieser Affonanz verräth sich der Verfasser, wie man den Vogel an den Federn erkennt) „die Heloten und die Zeloten der Kirchlichkeit“ einander gegenübergestellt. Die ersteren sind die, welche „mit dem Christenthum grollen von wegen der Hierarchie und sogar mit Gott grollen von wegen des historischen Christenthums; jede Ordnung und Zucht des Gemeindelebens erscheint ihnen als ein unmenschliches Ungeheuer“ (S. 64). Unter der entgegengesetzten Kategorie führt der Verfasser in erster Linie „den homiletischen Zelotismus“ auf, — ein Abschnitt (S. 66 f.), der namentlich jungen Eiferern zur Beherzigung zu empfehlen ist; der Verfasser hebt die allerdings nicht zu leugnende Wahrnehmung hervor, daß „oft die jungen Leute, welche theologisch am wenigsten gerüstet sind, auf der Kanzel eine unerhörte Freimüthigkeit als Straßprediger entwickeln; kommen sie aber von ihrem Berg Sinai herab, so ist es sicher nicht nöthig, ihr Angesicht wegen des überwältigenden und

strafenden Glanzes mit einer Hülle zu bedecken". — Wie sich nun der Verfasser die Rettung aus diesem Antagonismus, die Einigung des durch menschliche Schuld Zerrissenen denkt, geht aus den Schlusssätzen hervor, mit denen auch wir die Anzeige füglich schließen (S. 95): „Als die eigentlichsten Helden der nächsten Zukunft werden auf der einen Seite Staatsmänner dastehen, welche die Idee des Staats mit Macht rein halten von aller Dienstbarkeit für den negativen wie für den bigotten Fanatismus, auf der andern Seite die standhaften Vertreter und Befenner der alten kernhaften Religiosität der katholischen Kirche" (Frage: wo finden sich aber diese in der römischen Kirche??), „welche den christlich-sittlichen Humanismus nicht nur gelten lassen, sondern auch mit beschützen als eine heilige Saat Gottes, eine unantastbare Stiftung Christi und als das edelste Erbgut der Kirche und der Menschheit. Diese Aufgabe aber theilen mit ihnen alle evangelischen Christen, welche über den Widerstreit der positiven Symbolthürmer und der negativen Symbolstürmer hinaus sind. Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden." Das Letztere wird sich, denken wir, in concreto wohl weniger auf Protestanten und Altkatholiken beziehen als auf die „religiös-kirchlichen und die sittlich-humanen Dogmen" des Christenthums und weiterhin auf alle die Gegensätze, die uns auf jedem Schritte begegnen: Dogma und Leben, Kirche und Gewissen, Pietät und Wahrheit.

Lübingen.

Palmer.

Vom heiligen Leben. Zur Weiterführung im „persönlichen Christenthum". Von E. M. Goulburn, dean of Norwich, Dr. theol. Aus dem Englischen von R. Bartholomäi, Stadtpfarrer im Wildbad. Vom Verfasser autorisirte Ausgabe. Stuttgart, Belsar, 1871. X und 276 S.

Das Buch ist, wie der Titel schon zeigt, eine Fortsetzung der Schrift desselben Verfassers und Uebersetzers: „Gedanken über das persönliche Christenthum oder das christliche Leben in Gottesdienst und Wandel". Da wir dieser in Bd. XV (1870) S. 589 ff. eine ausführlichere Besprechung gewidmet haben, können wir uns kürzer fassen; was wir dort als das Charakteristische der Ideen und ihrer Darstellung bezeichnet haben, namentlich auch in Bezug auf den Unterschied des Engländer's vom Deutschen, wie er sich selbst im religiösen Leben und auf der gemeinsamen Grundlage evangelischen Glaubens zu erkennen giebt, das tritt auch hier gleichmäßig hervor. Den Inhalt und die Tendenz zeigen die Capitel-Ueberschriften: 1. Heiligkeit ist etwas Erreichbares. 2. Womit haben wir anzufangen? (Segen der Kindertaufe — den Trieben der Gnade müssen wir uns willig hingeben.) 3. Das Grundprincip der Heiligkeit (der Glaube ist zwar eine Gabe Gottes, aber ohne Anstrengung ist er nicht zu gewinnen, dem aber, der sich darum betend bemüht, ist der Erfolg sicher). 4. Der rechte Ausgangspunkt. 5. Die lebendige Erkenntniß Gottes das Ziel alles christlichen Strebens. 6. Der Endzweck des Gebots und die Wichtigkeit, ihn im Auge zu behalten. 7. Die verschiedenen Empfindungen, welche die Liebe Gottes in sich schließt. 8. Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch. 9. Kindschaft Gottes, als worauf die Liebe Gottes beruht. 10. Wie Gott das Gebot der Liebe Gottes durch die Menschwerdung Christi für uns ausführbar gemacht hat. 11. Von der dankbaren Liebe. 12. Von der Liebe Gottes,

als die das Arge hasset. 13. Von der Reinheit des Beweggrundes. 14. Friede des Gewissens und des Herzens (beides wird genau unterschieden, jener auf Sünden, dieser auf Sorgen, Leiden u. s. w. bezüglich) als das Element der Heiligkeit. 15. Friede durch ein Leben mehr in der Gegenwart als in der Vergangenheit. 16. Friede durch ein Leben mehr in der Gegenwart als in der Zukunft. 17. Die zweifache Richtung der Seele: ihr Zug zu Gott und ihr Trieb nach außen. 18. Nothwendigkeit eines Berufs und der rechten Betreibung desselben. 19. Selbstopferung eine Probe der Liebe Gottes. 20. Liebe zu den Brüdern eine Probe der Liebe Gottes. 21. Liebe Gottes mehr ein Princip als ein Gefühl. 22. Was schließt Christum von unsern Herzen aus? — Wie man sieht, ist eine systematische Ordnung, eine organische Gliederung nicht angestrebt, wenn auch immerhin die Hauptpunkte des Thema's zu ihrem Rechte kommen. Im Einzelnen jedoch sind eine Menge guter, praktischer Gedanken ausgesprochen, die nicht nur dem Belehrung und Erbauung suchenden Leser, sondern speciell auch dem Prediger als anregende Winke dienen können. (So z. B. S. 119: „Wir sind gerecht worden durch den Glauben, aber die Schrift sagt niemals, daß wir gerecht werden durchs Glauben an die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben.“ S. 144 nach Psalm 97, 10: „Liebe ist verschieden von jener leichten Biegsamkeit des Willens, Gutmüthigkeit oder gutes Herz genannt, aber thatsächlich sich enthüllend als Schlahheit des Charakters. In aller wirklichen Liebe ist Haß gegen das Arge enthalten.“ S. 174: „Die Nachfolge Christi kann nicht als eine Erholung oder verschönern des Anhängels an unser Leben aufgefaßt werden, sie muß unser Hauptgeschäft sein, sonst ist es fruchtlos, sich darauf einzulassen.“ S. 219 f. ist der Werth der Handarbeit gerade für ein gesundes Geistesleben gut ins Licht gesetzt; S. 231 finden wir ein echt evangelisches consilium evangelicum in Bezug auf die Selbstbeherrschung, S. 253 sehr Richtiges über die sogenannten revivals.) — Eine eigene Kunst zeigt der Verfasser in Auffindung und Benutzung von Bibelstellen als Motti (wir können nicht sagen: als Texte) für die einzelnen Capitel, deren Inhalt sie fremd zu sein scheinen; der Prediger kann hier Manches finden, was sein Textrepertorium bereichert oder ihn doch überhaupt die Schriftworte mannigfaltiger verwerthen lehrt (vgl. S. 23. 172. 262); auch gelegentlich werden Bibelstellen auf originelle Weise benutzt, z. B. S. 170. 188. — Dagegen wäre, wie in der früheren Schrift, manche Auslassung erklärender oder beweisender Art und mancher, vielleicht dem englischen Ohr besser zusagende Sprachausdruck theologisch zu beanstanden. So würde unseres Erachtens gleich im ersten Capitel der Begriff der Heiligkeit, die ja als etwas uns Erreichbares erwiesen werden soll, etwas schärfer zu analysiren gewesen sein, ehe dieser Beweis angetreten wurde. Heiligkeit ist doch immer der eigentliche Ausdruck für eine gewisse Verklärung; es ist ein den Beschauer zur Andacht, zur Devotion stimmender überirdischer Glanz, der im vollen Sinne des Wortes nicht einmal den Aposteln und Propheten, geschweige der ersten Christengemeinde ohne eine Idealisierung zuerkannt werden kann; wir deutsche Protestanten haben uns darum auch in Rede und Schrift das Prädicat heilig für einen Jesajas oder Paulus längst abgewöhnt, während die katholische Kirche sehr freigebig damit ist. Der reale Kern derjenigen Heiligkeit, die wir anstreben sollen und erreichen können, ist der gediegene christliche Charakter; dieser Begriff hat einen festen und klaren Inhalt; wo es sich nicht sowohl um rednerische als um wissenschaftliche und um praktische Bestimmung des ethischen Zieles



handelt, würden wir diesen Begriff vorziehen. — Wenn ferner in Cap. 2 die Wirkung der Taufe als Stiftung einer Verwandtschaft mit Gott, ebenso S. 70 die Liebe als Gefühl dieser Verwandtschaft definirt wird; wenn S. 130 Gottes Liebe zum eingebornen Sohn durch menschliche Vaterliebe zu einem einzigen Sohn, der aus Patriotismus den Gefahren des Krieges ausgesetzt wird, verdeutlicht werden soll: so empfinden wir diese Anthropomorphismen doch als eine etwas starke Zumuthung. Eine offenbare Uebertreibung enthält der Satz S. 92: „Gott konnte kein richtiges Ziel für seine Barmherzigkeit finden, außer wenn er auch das Böse in seinem Weltall zuließ. Wohlthätig gegen Geschöpfe zu sein, welche noch ihre Unschuld bewahren, das ist eine der Güte Gottes nicht entsprechende Wirksamkeit.“ Auf der Gränze zwischen dem, was guter Geschmack erlaubt und was nicht, steht wohl das Bild S. 111: Christus ist das Priëma, durch das wir die Sonne der göttlichen Gnade schauen können. Frappant, aber vielleicht etwas schwierig zu beweisen ist der S. 116 vom Verfasser acceptirte Gedanke eines andern Autors, daß die drei ersten Evangelien das Bild Jesu („seine Photographie“) so wiedergeben, wie es sich im Geiste des Juden, des Römers („des entschlossenen und energischen Westeroberers“ — das wäre also das Charakteristische des Marcus) und im Geiste des gebildeten Griechen spiegle, während Johannes der Theolog über den Nationalitäten siehe. — Immerhin aber geben auch solche Stellen dem Leser zu denken, und das eben rechnen wir dem Verfasser als Verdienst an, daß Niemand solch ein Capitel halb im Schlaf zum Abendsegen lesen kann, wogegen auch Laien, die gern den Haushalt ihrer Gedanken über göttliche Dinge ordnen und ausstatten möchten, ihm dankbar sein werden.

Lübingen.

Palmer.

### Praktische Theologie.

System der christlich-kirchlichen Katechetik. Von Carl Adolph Gerhard von Zejschwitz. Zweiten Bandes zweite Abtheilung, zweite Hälfte: Die erotematische Unterrichtsform. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1872. Auch unter dem besondern Titel: Die Katechese als erotematischer Religionsunterricht, ein Handbuch für Theologen und Lehrer. XXII und 625 S.

Mit diesem stattlichen Band ist das Werk, dessen erster Theil 1863 erschien, „nach fast zwölfjähriger Arbeit“, wie die Vorrede sagt, zu Ende gebracht. Wir wünschen dem geehrten Herrn Verfasser — und nicht minder dem kirchlichen Lehrstande — Glück dazu; es gebührt ihm die Anerkennung, daß er den gesammten massenhaften Stoff, der sich nur irgend unter den Begriff der Katechese befaßt, in einer Vollständigkeit verarbeitet hat wie Keiner vor ihm, so daß man gerade in seiner Darstellung die Massenhaftigkeit der einschlägigen Gegenstände erst recht gemahr wird. Namentlich finden wir das geschichtliche Material („Geschichte des dialektisch-kirchlichen Unterrichts“, Methodenlehre und Praxis in den verschiedenen Perioden) so fleißig zusammengetragen und unter klare Gesichtspunkte gestellt, daß das Werk eine wahre Fundgrube für katechetisches Studium genannt werden muß;

in literar-historischer Beziehung hat der Verfasser eine solche Menge von sonst unbekannten, zum Theil verschollenen Schriften und von einzelnen nur irgendwie auf die Katechese bezüglichen Stellen mit berücksichtigt und verwendet, daß man fast versucht ist zu fragen, wie viele Bibliotheken und Antiquariate ihm wohl zur Verfügung gestanden haben. Gerade in diesem Stück wird ihm wohl der allgemeinste Dank gespendet werden, namentlich auch von den Lehrern der Katechetik; die Vorführung der verschiedenen Arten des Fragens z. B. (wovon S. 425 sehr gut bemerkt wird, daß die Geschichte der verschiedenen Fragarten eigentlich selber als eine Geschichte der Katechetik sich darstelle) ist für Lehrer und Schüler instructiv. Aber auch die theoretischen Fragen, Begriffe und Lehren sind mit größter Schärfe und Beharrlichkeit bis ins Einzelne verfolgt; das classisch- und germanistisch-philologische, das philosophische, ja selbst (wie S. 472) das juristische Wissen des Herrn Verfassers macht es ihm möglich und leicht, vom Hauptstrom aus auch in diese Nebenflüsse einzufahren, wo sie irgend in jenen einmünden. Ohne den kleinen und compressen Druck, in dem das Meiste, d. h. Alles außer den eigentlichen Paragraphen, vorliegt, wäre es gar nicht möglich gewesen, solch einen Stoffreichtum in einem Volumen von etwas über 600 Seiten unterzubringen. In dem Abschnitt, der die Geschichte des dialektisch-didaktischen Unterrichts enthält und worin der Verfasser die Leistungen seiner Vorgänger mit ebenso genauem Eingehen als Wohlwollen und Billigkeit des Urtheils charakterisirt, vermißt er an der Katechetik des Unterzeichneten namentlich eine speciellere Formlehre, also insbesondere eine fundamentalere Theorie der Frage. Den Ausführungen des Verfassers gegenüber ist meine Behandlung dieses Gegenstandes allerdings eine sehr knappe, doch glaube ich, daß ein Handbuch sich darin in engeren Grenzen zu halten berechtigt ist und daß doch vielleicht auch fraglich sein könnte, ob alles das, was über einschlägige Momente theils der Logik, theils der Rhetorik angehört, nothwendig auch von der Katechetik mit aufgenommen und in extenso reproducirt werden muß. Auch das Urtheil (S. 283), daß ich mehr „im Ton einer gebildeten Conversation“ rede, lasse ich mir ohne Widerrede gefallen; Gründlichkeit und Klarheit ist meines Erachtens nicht absolut an die Kathedersprache gebunden.

Die Anordnung, welche der Verfasser in diesem Bande zu Grunde legt, ist folgende. Nach dem schon erwähnten geschichtlichen Theil, der sich wesentlich auf die dialogische Form des katechetischen Unterrichts und der Lehrbücher (Katechismen) bezieht, folgt als zweiter Hauptabschnitt „die Theorie der Katechese als dialektisch-didaktische Methode, worin die Berechtigung der Anwendung der Frage als des Hauptmittels zur subjectiven Aneignung des objectiven Lehrstoffes, zur Reproducirung desselben durch eigenes Urtheil des Schülers, psychologisch erörtert und begründet wird. Näher geht der Verfasser (von S. 313 an) auf das Wesen der Frage ein, deren verschiedene Definitionen er kritisch vornimmt; seine eigene Definition lautet S. 318 folgendermaßen: „Die Frage ist eine durch Ton oder Wortstellung im Fraglaß selbst zum Ausdruck gebrachte Sollicitirung eines anderweitigen, dem Erkenntnißfortschritte dienenden Urtheilsvollzuges, durch den ein dargelegenes Urtheil, sei es nach seiner allgemeinen Statthaftigkeit concret bestimmt oder schlechthin nach Recht oder Wirklichkeit subjectiv beschieden werden soll.“ Letztere Distinction bezieht sich auf die beiden Gattungen der Bestimmungs- und der Entscheidungsfraße (letzte vulgo als Ja- und Neinfrage bekannt), von welchen beiden, als Urtheilsfragen, sich (S. 420 und II, 1, S. 32) die Examensfrage noch

unterscheidet, die lediglich dazu bestimmt ist, früher Gelehrtes und Gelerntes wieder abzufragen. Die wesentlichen Bestandtheile jeder Frage selbst sind (S. 314) der Fraggpunkt und das Fragdatum; das pädagogische Moment des erotematischen Unterrichts überhaupt findet der Verfasser (S. 384 ff.) in dem Dreifachen: 1) „Geht gleichsam muß sich Jeder fühlen, dem als Frage und Aufforderung an seine persönliche Urtheilsentscheidung vorgelegt wird, was ein Anderer, obenan der Lehrer, als nach seiner Meinung entschieden und fraglos ihm überliefern könnte; die Lehrfrage enthält eine stillschweigende Anerkennung für das gereifere Urtheil, enthält sie in dem Maß, als sie wirklich zu denken giebt.“ (Diese Auffassung der Sache ist gewiß Vielen neu; in Wirklichkeit mag es wohl Schüler und noch eher Schülerinnen geben, die es als eine Ehre empfinden, gefragt zu werden, wofern sie nämlich die Frage, zumal wenn sie schwieriger ist, sofort beantworten können; die Mehrzahl würde sich aber nicht tief gekränkt fühlen, wenn der Lehrer, statt sie mit Fragen zu beunruhigen, Alles fraglos überlieferte.) 2) „Indem die Frage anregt zu selbstständiger Bestimmung und Entscheidung, kommt sie dieser zugleich unterstützend zu Hülfe.“ 3) „Die Frage markirt ausdrücklich den Punkt, auf den die Urtheilsbewegung sich zu richten hat, sei es zur Bejahung oder Verneinung der in Frage gestellten Gesamtaussage, sei es zur Beibringung der gesuchten Bestimmung, die zugleich das allgemein dargebotene Urtheil concret berührt und die Gesamtentwicklung an dem betreffenden Punkte weiter führt.“ Dieser dritte Punkt ist jedenfalls der wichtigste; auf ihm beruht der allgemeine didaktische Hauptwerth der Frage. Es kommt uns dabei immer unter Anderm die Methode oder, wenn man will, die Manier Schleiermachers in Erinnerung, der auf dem Katheder — wie wir z. B. aus seinen Vorlesungen über die christliche Sitte sehen — alle Augenblicke eine Frage stellt, die er sofort selbst beantwortet, womit er aber für sich und seine Zuhörer den Vortheil gewinnt, daß dasjenige Moment, auf welches es jetzt ankommt, mit schärfster Markirung hervortritt. Der Zweck alles Lernens ist schon halb erreicht, sobald ich ganz genau weiß, was dasjenige ist, das ich erkennen soll, also auf welchen Punkt ich meine ganze Aufmerksamkeit zu richten, nach welchem hin ich meine Sehkraft anzuftrengen habe. Wenn ich etwas lese, das mir nicht auf den ersten Blick vollkommen klar ist, und ich mache davor Halt, um mir den Inhalt nachdenkend zu erobern, so sind es eigentlich lauter Fragen, die ich an das Gelesene stelle; der Schüler nun, der unreifere namentlich, stellt sie sich nicht selber, weil man erstens schon einen entschiedenen Trieb des Lernens und zweitens schon Vorkenntnisse haben muß, um die richtigen Fragen zu stellen, — aber deshalb stellt sie der Lehrer an ihn, dadurch soll der Schüler selbst jenes Fragen lernen, in welchem eben das Nachdenken besteht. Ist es doch ganz ähnlich wie beim sogenannten Construiren im Sprachunterricht; da fragt man nicht nur den Schüler, sondern man lehrt ihn selber fragen; je nachdem ein Satz vorliegt, wird der Lehrer sagen: Wie mußt du jetzt fragen? Findet der Schüler die rechte Frage, so hat er dann auch die Antwort im Satze vor sich liegend und versteht diesen. — Gerade das Fragverfahren wird vom Herrn Verfasser S. 344 ff. sehr einläßlich behandelt, und zwar als wesentlich verwandt mit dem logischen Schlußverfahren; es wird ferner der „nicht synthetische, sondern analytische Wesenscharakter der entwickelnden Katechese“ zu erreichen gesucht. Wie wir offen bekennen, daß uns dieser Abschnitt, namentlich was die Anwendung der Namen synthetisch und analytisch betrifft, in unserer abweichenden Ueberzeugung nicht hat wanfend

machen können, so will uns auch fast scheinen, den Herrn Verfasser habe sein eigenes wissenschaftliches Denkbedürfniß, seine Lust auch an abstract-logischen Untersuchungen gerade in der Lehre von der Frage denn doch etwas zu weit abseits geführt vom geraden Wege der Katechetik; auf angehende Katecheten könnten, wie wir fürchten, dergleichen Ausführungen leicht die Wirkung haben, daß sie vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen. Auch ist uns in diesem Abschnitt (S. 329) ein Wort oder eine Schreibart seltsam aufgefallen, über die wir uns wenigstens eine bescheidene Frage erlauben möchten. Wo der Herr Verfasser davon redet, daß im Fragesatz immer ein zur Sache gehöriges Moment ungenannt bleibt [und zwar bekanntlich gerade dasjenige Moment, auf das es jetzt eben ankommt, das den Fortschritt in der Erkenntniß ausmacht — auf dieser einfachen Wahrnehmung oder Regel beruht ja alle Richtigkeit der Fraggbildung] und daß jene leere Stelle eben durch das Fragwort ausgefüllt wird, das als einstweiliges Surrogat, als Lückenbüsser eben jene sachliche Ausfüllung fordert, da schreibt der Herr Verfasser, es sei solch ein Satz „indefinit“; er redet von der Idee und Wirkung des „Indefinitum“. Wir wissen wohl, daß es neuerlich Brauch mancher Autoren ist, die germanisirte Endung von lateinischen Zeitwörtern mit einem deutschen e zu bereichern; sie schreiben: construieren, constatieren, definieren u. s. w. Ist, genau genommen, schon für diesen unschönen Pleonasmus kein genügender Grund zu finden, so fällt dasjenige, was man etwa zu seinen Gunsten sagen mag, doch vollends weg bei obiger Participialform. Oder hätte der Herr Verfasser einen uns ganz unerfindbaren Grund dafür?

Sehr gründlich ist die Lehre von der Disposition behandelt; es ist dieser Abschnitt ganz besonders auch für Vorstände katechetischer Seminarien lehrreich, da der Herr Verfasser uns ganz speciell die Frucht seiner Seminarerfahrungen darbietet. Doch möchten wir die Discussion über diesen Gegenstand auch hiermit noch nicht für geschlossen achten. Der Verfasser fordert, daß jede Disposition zu einer Katechese folgende vier Stücke enthalte: 1) das Finalthema, 2) die vorkommenden Hauptbegriffe, 3) die katechetischen Mittel ihrer Gewinnung (Beispiele, Gleichnisse u. s. w.), 4) die für Paränesen geeigneten Ruhepunkte. Wir unsrerseits würden befürchten, daß ein Schema dieser Art, wofern es auf jede katechetische Aufgabe, also auf jeden Text aus Bibel oder Katechismus angewendet werden soll, den Katecheten nicht selten beengen müßte. Es trägt doch, wie wir meinen, jeder Bibeltext seine eigene, auch durch die praktische Auffassung mitbedingte Disposition in sich selbst, die der Katechet ohne ein von außen hinzugebrachtes, auf jeden Text und jeden Gegenstand gleichmäßig anzuwendendes Schema immer erst neu zu reproduciren hat. Das, was der Herr Verfasser unter Ziffer 2 auführt, wird jedenfalls immer den Grundstock jeder Disposition bilden müssen, aber nicht nur sollen auch in dieser die Textbegriffe als Textgedanken in ihrem lebendigen Nexus sich präsentiren, sondern zu diesem sind denn schon auch die unter Ziffer 3 und 4 genannten Dinge, jedes an seinem natürlichen Ort, da, wo es im Zusammenhang hingehört, beizuziehen. Gruppiert man jede dieser Arten von Bestandtheilen der Katechese, zu denen doch schon noch manches Weitere, wie z. B. der Beweis der Wahrheit, die Ergänzung durch anderweitige christliche Wahrheit u. s. w., zu rechnen wäre, abgesondert für sich in der Disposition, so erscheint uns dieselbe zu sehr zerbröckelt; es muß dann erst bei der mündlichen Ausführung Alles wieder in seine natürliche Ordnung zurückgebracht werden. Ein Finalthema



aber (Nr. 1) bringt unseres Erachtens, auch wenn es seinem Namen getreu erst am Ende zum Vorschein kommt, doch die katechetische Disposition in eine sehr nahe Verwandtschaft mit der homiletischen, wogegen sich der Herr Verfasser im Einklange mit uns selber erklärt. Als Beispiel stellt er für eine Katechese über Ps. 23 den Satz auf: „Wer seine Seele in Gottes Hut stellt, ist wohl versorgt und bewahrt; sein Weg führt aus der Tiefe in die Höhe.“ Aber ist denn nicht das Thema des Psalms in seinen eigenen Anfangsworten schöner und bländiger gegeben: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“? Das aufgestellte Finalthema ist allerdings allgemeiner, applicativer, aber auch abstracter, obschon in rhetorischer Ausdrucksform; aber die Verallgemeinerung durch Anwendung kommt in der ganzen Ausführung sattfam zu ihrem Recht. Wo der Text selbst seinen Hauptgedanken so klar ausspricht, bedarf es keines Finalthema's; in den Fällen aber, wo der Ertrag der Katechese erst allmählich vorbereitet und erarbeitet wird, gehört derselbe, wie er auch ausgedrückt sein möge, auch in der Disposition erst ans Ende. Immerhin aber sind die Ansichten des Herrn Verfassers einer Prüfung werth.

In der mit S. 388 beginnenden „Formenlehre des katechetischen Entwicklungsverfahrens“ erhalten wir Belehrung theils über die rechte Behandlung der Kinder überhaupt, theils über die Vorbereitung des Katecheten und die specielle Technik des Fragens; zu dem Abschnitt „über Verstöße gegen die Logik im Fragen“ boten dem Verfasser nicht nur seine Erfahrungen als Vorstand eines Seminars, sondern auch Musterkatechesen wie die von Puchta nur allzu reichliches Material. Als Hauptgebiete und Stoffe des dialektisch-didaktischen Unterrichts werden sofort unterschieden die biblische Geschichte, die Gleichnisse, der Bibelspruch und die Katechismusstoffe (S. 494—574); wir unsrerseits würden an die Stelle, wo die Gleichnisse aufgeführt werden, viel allgemeiner die Katechese über größere und zusammenhängende biblische Abschnitte und unter diesen dann allerdings auch die Gleichnisse, aber ebenso auch ganze biblische Bücher, wie namentlich diejenigen apostolischen Briefe aufnehmen, die sich hierzu vorzugeweise eignen, wie die katholischen Briefe, den Philipperbrief und die Pastoralbriefe. — Den letzten Theil endlich bildet die Erörterung des „teleologisch-paränetischen Elementes im Christenthumsunterricht“, d. h. derjenigen Seite oder Qualität derselben, wonach der persönliche Heilsstand der Kinder das Ziel ist und in Bezug auf welche die Frage zur Bekenntniß- und Gewissensfrage wird im Unterschied von der logischen Entscheidungsfrage (S. 605) und wozu Paränese und Gebet mitgehören. Daß diese Aufgabe des Katecheten vornehmlich in den Rahmen des Confirmandenunterrichts fällt, ist laut S. 585 auch die Ansicht des Herrn Verfassers. Dort nehme „der Lehrstoff des Glaubens die Bekenntnißform, der des Gebetes Gebetsform, der der Gebote Beichtform an“, welsch letzteren Satz wir nur auch auf den tertius usus ausdehnen, so daß das Bekenntniß nicht bloß Sündenbekenntniß im Spiegel der Gebote, sondern auch Bekenntniß eines vom Inhalt der Gebote erfüllten Willens, also Gelübde wird, — nur mit dem Vorbehalt, daß in allen diesen Beziehungen die katechetisch-seelsorgerliche Frage nicht zur peinlichen Frage werden darf.

Eine der Distinctionen, die der Herr Verfasser in die Katechetik einführt, ist die zwischen Kunstcatechese und Schulkatechese (II, 2, 1, S. 11; II, 2, 2, S. 479. 555 und fters). Die erstere ist ihm ein in sich abgeschlossener, einheitlich abgerundeter Katechisationsact, die zweite also das Unterrichten in einer Reihe zusam-

menhängender Lehrstunden, in deren jeder man eben fortfährt, wo man das vorige Mal stehen geblieben war. Daß dieser Unterschied auch auf Haltung und Ton Einfluß hat, ist richtig; in der Schulkatechese wird man sich freier bewegen, auch gelegentliche Excurse, zu denen eine erhaltene Antwort veranlassen kann, nicht scheuen und den Anfang und Schluß viel weniger förmlich machen. Aber einiges Bedenken gegen jene Unterscheidung und Benennung können wir doch nicht verhehlen. Der Name *Kunst Katechese* erregt einigermaßen den Schein, als ob man sich damit sehen und hören lassen wollte oder müßte, während die Schulkatechese lediglich Übung wäre und keine Rücksicht auf ein Publicum oder ein Gramens-Collegium zu nehmen hätte. Wir möchten daher eher dabei stehen bleiben, nur jenen Unterschied der freieren Bewegung, wenn die Katechese *intra parietes* gehalten wird, und einer strafferen, regelrechteren Haltung im andern Fall gelten zu lassen, jedoch so, daß die beste Schulkatechese doch immer die sein wird, wenn der Katechet sich keine Vizenzen gestattet, die gegen ein katechetisches Gesetz sind, also auch die rechte Schulkatechese *Kunst Katechese* sein wird, und umgekehrt auch die *Kunst Katechese* bei aller Correctheit doch den Eindruck eines so frei sich bewegenden Gesprächs macht, als wäre der Katechet mit den Kindern ganz allein. Und ein einheitliches Ganzes soll in irgend einer Weise, wenn auch einer sehr relativen doch auch jede Schulkatechese sein.

Im Vorwort zu diesem letzten Bande (S. IX) stellt der Herr Verfasser das baldige Erscheinen eines Compendiums in Aussicht. Ein solches, von seiner eigenen Hand gefertigt, wird namentlich den Praktikern willkommen sein.

Lübingen.

Palmer.

Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahrs, wissenschaftlich und exegetisch ausgelegt von A. Rebe, der Theologie Doctor u. Professor, am Seminar zu Herborn. Zweiter Band: Auslegung der Perikopen des Oster- und Pfingstkreises. Dritter Band: Auslegung der Perikopen des Halbjahrs der Kirche. Wiesbaden, Julius Niedner, 1869 und 1870. Bd. II 516 S., Bd. III 465 S.

Wir haben den ersten Band dieses mit großem Fleiß gearbeiteten Werkes im Jahrgang 1870 (Bd. XV, S. 188 ff.) angezeigt. Da die Methode der Behandlung durchweg dieselbe ist und wir uns über dieselbe schon in jener ersten Anzeige geäußert haben, so bleibt uns, indem wir auf das Gesagte verweisen, eigentlich nur übrig, die Vollendung des Werkes zu constatiren und es aus den dort angegebenen Gründen zum Gebrauch zu empfehlen. Ueber die Auslegung von einzelnen Stellen zu disputiren, hätte hier, einer solchen Masse von Exegese gegenüber, keinen Werth, und wenn wir auch nicht immer die gegebene eigene Erklärung des Verfassers befriedigend und für die praktische Bearbeitung fruchtbar nennen möchten, so ist das ein Loos, das der Herr Verfasser mit allen Exegeten ohne Ausnahme theilt. Diejenigen Theologen, die nicht bloß ein System, sondern Wahrheit, überall und immer nur Wahrheit haben wollen, wie es dem Protestanten geziemt, geben sich nicht mehr damit zufrieden, daß man eine Stelle so und so erklären kann, womit dann der Sinn ein klarer und einleuchtender wäre; wir möchten herausfinden, welchen Sinn eine Stelle absolut haben muß nach ihrem Zusammenhang und Wortlaut, und so mancher Exeget nöthigt uns gerade mit

seinen scharfsinnigsten Deutungen die Frage ab: wenn z. B. Paulus oder Johannes das sagen wollte, was ihn die Exegese sagen läßt, warum hat er das nicht mit klaren, einfachen Worten gesagt, die Niemand mißverstehen könnte? Indessen beweist der Verfasser auch in diesen beiden Bänden, wie wir dies dem ersten bezeugt haben, im Ganzen einen richtigen exegetischen Tact und über die von ihm sehr reichlich beigezogenen Erklärungen aus allen alten und neuen Zeiten ein gesundes Urtheil. — Wir haben nur noch zwei speciellere Bemerkungen beizufügen. Daß die vom Verfasser am Ende jeder Erklärung einer Perikope aufgestellten Predigtthemen sammt ihrer Partition nicht organisch genug aus der vorausgeschickten Entwicklung des Textinhaltes hervorgewachsen erscheinen, haben wir schon beim ersten Bande wahrzunehmen geglaubt. Außerdem will uns vorkommen, es dürften die zu einem und demselben Text gegebenen Themen unter sich etwas mehr Mannigfaltigkeit haben, statt daß sie, wenn auch der Ausdruck und die Anordnung der Theile in dem einen anders ist als im andern, doch sich manchmal zu sehr in einem und demselben Gedanken- oder Bilderkreis halten. So lesen wir z. B. Bd. III, S. 183 über die Perikope vom ungerechten Haushalter folgende Themen: 1. Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts. 2. Wie umsichtig sind doch die Kinder dieser Welt! 3. Das Kind der Welt ein Meister der Klugheit. 4. Welche Klugheit sollen wir von den Kindern der Welt lernen? Nach dem fünften Thema: „Der ungerechte Haushalter ein rechtes Räthselbild“, folgt dann als Nr. 6: „Rechte Christenklugheit“. Die Partition lautet wohl jedesmal anders, aber abgesehen davon, daß wohl schon der Anfänger von selbst, also ohne homiletisches Hülfsmittel, auf irgend ein von der Klugheit handelndes Thema gerathen wird, würden doch, wenn etwa ein Pastor fünf Jahre nach einander der Reihe nach über obige fünf Themen predigen wollte, die fünf Predigten einander in der Hauptsache, trotz der Abänderung der Theile, gar sehr ähnlich werden. Eine Sammlung von Themen denken wir uns doch immer dann als am meisten werthvoll, wenn jedes Thema einen andern, neuen Gesichtspunkt darbietet; daß jeder wieder neu und doch aus dem Kern des Textes geschöpft und fruchtbar ist, das eben ist das Schwierige, was man aus dergleichen Hülfsbüchern lernen möchte. So werden, um nur noch ein Beispiel beizufügen, über die Perikope Marc. 7, 31—37 (12. p. Trin. III, S. 225) folgende Themen gegeben: 1. Das rechte Reden. 2. Die Sprachengabe. 3. Eine Unterweisung in der rechten Sprachkunst. 4. Rede recht! Das Alles ist doch, wenn auch die Partition mehr oder weniger variiert, ein und derselbe Gedanke; aufmerksame Zuhörer würden jedesmal dieselbe Predigt zu hören meinen. Hin und wieder findet sich auch ein Thema, das wir bedenklich oder doch unpraktisch nennen möchten, z. B. III, S. 414 (über Matth. 9, 18—26): „Sei nur getrost! Der Herr verwirft 1) weder den Kleinglauben, 2) noch den Aberglauben.“ Diesen verwirft er denn doch gewiß. — Das Zweite, was wir zu sagen haben, betrifft einen durch unsere erste Anzeige hervorgerufenen Controverspunkt. Dort hatte sich Referent gegen die Angemessenheit der Unterscheidung erklärt, nach welcher die erste Hälfte des Kirchenjahrs das Halbjahr des Herrn, der zweite das Halbjahr der Kirche heißen soll; es fehle, hieß es in jener Anzeige, der Parallelismus zwischen beiden, da ja im zweiten Halbjahr nicht ebenso Thatfachen aus dem Leben der Kirche gefeiert werden, wie im ersten Thatfachen aus dem Leben des Herrn. Nun erklärt der Herr Verfasser Bd. III, S. 1, er verstehe das nicht, denn daß die Kirche in ihrem Halbjahr keine Feste

feire, habe seinen Grund in dem Umstand, daß sich nicht Feste feiern lassen, ehe die Arbeit gethan ist. Aber habe ich denn das verlangt? Es ist diese Thatsache ganz richtig, aber ebenso richtig ist meine Folgerung, daß man dann auch nicht als Correlat des festereichen ersten Halbjahrs das zweite das Halbjahr der Kirche nennen könne, wofern man es nämlich mit derlei Titeln etwas genauer nimmt. Reden denn die Evangelien des zweiten Halbjahrs von der Kirche, wie die des ersten vom Herrn? Zutreffender wäre es jedenfalls, zu sagen, es sei das christliche Leben, das, als edle Frucht des Lebens Jesu auf Erden und seines herniedergekommenen Geistes, in jener zweiten Hälfte zur Betrachtung komme; aber nicht einmal dies wäre ganz genau zu erweisen; denn wie in der ersten Hälfte zwischen den Festen in den Sonntagsevangelien Reden und Thaten des Herrn vorkommen, so bieten uns die Sonntage im Sommer und Herbst eben auch wieder in erster Linie Reden und Thaten des Herrn dar, und wie wir die letzteren, z. B. die Geschichte von dem Taubstummen, von den zehn Aussätzigen, vom Jüngling zu Nain, homiletisch irgendwie fürs christliche Leben verwerthen, so thun wir ganz dasselbe mit den Evangelien des ersten Halbjahrs Themen, wie z. B. I, S. 407 über die Hochzeit zu Kana: „Soll dein Haus ein Tempel des Herrn sein, 1) so lade ihn in dein Haus, 2) klage ihm deine Noth“ etc., stehen offenbar mit Weihnachten oder Epiphania in keinem engeren Zusammenhang als z. B. III, S. 414 das Thema: „Der Herr unser einziger Trost 1) im Leben, 2) im Sterben.“ Das ist allerdings richtig, den Evangelien der ersten Hälfte läßt sich leichter eine Beziehung auf die Festzeiten geben, denen sie vorangehen oder nachfolgen, während in der zweiten Hälfte keinerlei Princip für die Auswahl und Anordnung sich finden läßt, wenigstens keines, das nicht erst nachträglich ausgedacht wäre, keines, das sich einigermaßen vollständig durchführen ließe. Daß es aber selbst in der ersten Hälfte nicht ganz ohne Willkürlichkeit abgeht, beweist der Herr Verfasser unwillkürlich an dem Punkt, wo er die Grenze setzt zwischen dem Oster- und Pfingstkreis. Jener nämlich soll, wie II, S. 351. 352 zu sehen, schließen mit dem Sonntag Jubilate, dieser soll beginnen mit Cantate. Das läßt sich einigermaßen damit rechtfertigen, daß erst in der alten Perikope des letztgenannten Sonntags ausdrücklich vom Paraklet und seinen Wirkungen die Rede ist. Aber seltsam ist es, daß die beiden Perikopen an diesen Sonntagen nicht nur einem und demselben Capitel angehören, sondern die des Jubilate einen spätern Abschnitt desselben bildet als die des Cantate, weßhalb in der württembergischen Perikopenordnung schon von Alters her die Ordnung vertauscht ist. Und bilden denn nicht die drei Namen, nach den alten Introitus gegeben, Jubilate, Cantate, Rogate, eine unzerreißliche Kette, wie Jubiliren, Singen und Beten? Jedenfalls sind wir ebenso gewiß berechtigt, den Osterkreis erst mit dem Feste der Himmelfahrt zu schließen. — Was noch insbesondere die Anordnung der Perikopen der Trinitatiszeit anbelangt, so hat der Verfasser III, S. 2f. die Unbrauchbarkeit der Schemata von Vico, Matthäus und Strauß sehr gut eingesehen; er selber nimmt als Marksteine auf Grund liturgischer und hymnologischer Forschung den Peter- und Paulstag, den Laurentiustag und den Michaelstag an; die erste dieser drei Gruppen handle von der Berufung zum Reich Gottes, die zweite von der Gott wohlgefälligen Gerechtigkeit, die dritte sei eschatologisch. Aber handelt denn gleich das Evangelium vom reichen Mann und armen Lazarus von der Berufung zum Reich Gottes? Ist dieser Text nicht jedenfalls weit mehr eschatologisch als z. B. die Perikope vom



21. Trinitatissonntag, Joh. 4, 47—54? Könnte uns irgend ein quellenmäßiger Beweis gegeben werden, daß die Kirche, sei es in der Person irgend eines Bischofs oder Kirchenvaters, oder auf einer Synode, solch einen Plan entworfen und danach die Perikopen gewählt habe, dann würden wir uns freuen, der Sache einmal auf den Grund zu sehen; aber ein solcher Beweis ist bisher nicht erbracht worden. Nun begnügt man sich in solchem Falle wohl auch sonst mit einer plausibeln Hypothese, aber einerseits erscheinen uns eben die bisherigen Hypothesen allzu wenig plausibel und andererseits hat die ganze Frage für das kirchliche Leben überhaupt und für die homiletische Behandlung der Perikopen, für die Erbauung der Gemeinde doch einen sehr untergeordneten, um nicht zu sagen gar keinen Werth. Wo in den Institutionen der Kirche und so namentlich im Cultus ein schöner Ordnungsgedanke, ein Princip zu Tage kommt, da freuen wir uns desselben, — aber die Entdeckung muß klar und muß wahr sein. Was uns in dergleichen Dingen etwas schwergläubig macht, das ist die Wahrnehmung, wie namentlich katholische Liturgiker in einer Menge von Bräuchen ihrer Kirche eine tiefe Weisheit derselben zu finden pflegen, die sich im Lauf der Jahrhunderte doch nur aus der Praxis heraus und aus unbekannten Anlässen oder Motiven gebildet und verbreitet haben und allmählich stabil geworden sind. Von den Perikopen der zweiten Hälfte möchten wir dies um so eher annehmen, als man — namentlich von der alten, eben darum auch vielfach abgeänderten Evangelienreihe — nicht mit gutem Gewissen behaupten kann, sie seien durchaus musterhaft ausgewählt. Das in mehreren Landeskirchen anerkannte und durch einen zweiten, neu ausgewählten Jahrgang befriedigte Bedürfniß ist dafür ein unumstößlicher Beweis.

Lübingen.

Palmer.

Staat und Kirche. Betrachtungen zur Lage Deutschlands in der Gegenwart. Von Dr. Friedrich Fabri. (Motto: Nicht kirchlich — nicht politisch — sondern kirchenpolitisch.) Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1872. VIII und 158 S.

Der auf dem Titel zu lesende erläuternde Beisatz würde uns, wenn auch nicht schon des Verfassers Name dafür bürgte, zum Voraus erwarten lassen, daß wir hier nicht eine jener theologischen Diatriben zur Hand bekommen, in denen von irgend einem abstract-theologischen Standpunct aus über Staat und Kirche perorirt, jenem das Weltliche, dieser das Himmlische zugewiesen, eine Vereinigung beider, ein christlicher Staat aber in irgend eine ideale Ferne gerückt wird, während man die verwickelten realen Verhältnisse entweder, was das Leichteste ist, einfach ignorirt, oder sie an jenen doctrinären Maßstab hält und mehr oder weniger schlecht und unverbesserlich findet. Der Verfasser greift die Sache an der concreten, realen Seite an, da, wo die brennenden Fragen der Gegenwart liegen; er geht auf diese mit einem so klaren Blick und einem so gerecht abwägenden objectiven Urtheil ein, daß wohl der unbefangene Leser kaum wird umhin können, ihm in den meisten Darlegungen und Ansichten zuzustimmen. Das Ganze ist kein Capitel aus einem theologischen System, sondern, wie der Verfasser S. 129 selber sagt, eine Flugschrift, veranlaßt durch den, wie er einleuchtend zeigt, für die evangelische Kirche höchst kritischen dermaligen Moment. Er ist ohnehin von der Meinung frei, die, natürlich genug und dennoch irrig, so Viele

gehegt haben, daß dem neuen deutschen Reich auch eine deutsche Reichskirche auf dem Fuße folgen werde, daß mit der glücklichen, ja wunderbaren Lösung alter, seitgeessener politischer Schwierigkeiten in Deutschland auch die kirchlichen Verwickelungen eigentlich gelöst oder ihrer Lösung nahe gebracht seien; schon die Vorrede weist darauf hin (S. IV), daß die großen Epochen der politischen und der religiösen Bewegungen selten in der Geschichte zusammenfallen, und S. 126 wird sehr bündig dargethan, warum der jetzt von Manchen so lebhaft ergriffene Gedanke, eine deutsche Nationalkirche zu schaffen, eben ein schöner Traum sei. Nicht darauf also geht er aus, diesen Plan verwirklichen zu helfen; er erkennt Anderes als viel nöthiger, — nämlich Gefahren, die gerade die jetzige Weltlage der evangelischen Kirche gebracht hat, erst zu beseitigen und, ohne Umschweif gesagt, Fehler, die vom Staat aus in der Kirchenregierung sowohl in den 1866 annectirten Provinzen als neuestens im Elsaß gemacht worden sind, im Interesse der Wahrheit und kirchlichen Wohlfahrt aufzudecken, um auch die Wege zu ihrer Hebung zu zeigen. Es kann nun nicht unsere Absicht sein, auf das sehr reichliche Material, das dem Verfasser vorlag und das in Bezug auf den Elsaß durch seine eigene zeitweilige commissarische Stellung in demselben noch eine ganz besondere Bedeutung gewinnt, näher einzugehen; einer bloßen Anzeige gebührt schon nicht der hierzu erforderliche Raum, überdies aber: wer die Kritik des Verfassers in Bezug auf das Verfahren, das von Berlin aus theils gegenüber der Union und dem Lutherthum in den alten und in den annectirten Provinzen, theils gegenüber der katholischen Kirche und dann wieder gegenüber dem Elsaß beobachtet worden, näher beleuchten will, der muß persönlich allen diesen Dingen näher stehen. Wir machen uns zwar selbstverständlich auch unsere Gedanken über das, was dort geschieht, und müssen auch unsererseits offen gestehen, daß uns die dortige Weisheit, wie sie in kirchlichen Dingen waltet, der politischen nicht ganz ebenbürtig erschienen ist, und daß wir deßhalb, so freudig wir die politische Einigung Deutschlands unter dem Banner Preußens begrüßt und gefeiert haben, ebenso sehr in kirchlichen Dingen noch particularistisch fühlen und denken. Aber eben darum enthalten wir uns, Urtheile auszusprechen, die wir wegen Mangels an unmittelbarer Anschauung der Dinge vielleicht doch nicht genügend zu begründen wüßten. Dagegen möchten wir einiges Allgemeineres, was nicht mit der Flugschrift verfliegt, was auch nicht blos von localer oder provincieller Bedeutung ist, namhaft machen, und gerade an solch allgemeineren Lehren, die aus der Geschichte der Gegenwart hervorleuchten, ist die vorliegende Schrift ungemein reich.

Es ist ein sehr liberaler, weil sehr objectiver Standpunct, den der Verfasser mit voller Klarheit des Bewußtseins und der Tendenz einnimmt, so daß wohl manche der Gegner wie der Genossen seiner theologischen Gesinnung sich dadurch werden überrascht gefunden haben. Aber um so schlagender sind die Vorhalte, die er den einzelnen, einander bekämpfenden Parteien macht. Den Conservativen nach Stahl'schem Muster stellt er unter die Augen, daß die Identificirung ihres Conservatismus mit dem Christenthum, des Geschichtlichen und Traditionellen mit dem Göttlichen, eine Unwahrheit ist; die Grundsätze jener Partei bezeichnet er (S. 12—14) geradezu als nicht nur politisch sehr anfechtbar, sondern vor Allem als widerchristlich. Aber nicht weniger klar muß sich der moderne Liberalismus sagen lassen, daß er gerade am meisten despotisch verfare gegen alle religiöse Ueberzeugung (S. 28), daß z. B. (S. 50) die Führer des Protestantenvereins an

Intoleranz keiner Partei nachstehen; auch sei (S. 32) der Liberalismus längst überholt vom Materialismus, — er diene zum Gespötte der Ganzen gegen die Halben, wie auch seine socialpolitische Theorie vom Socialismus, von der Internationale überschritten und beseitigt sei. Speciell noch weist er S. 53 nach, daß das gerühmte Schibboleth des Protestantismus, das Gemeindeprincip, so wie dieser es proclamire und handhabe, ein völlig unklares sei; sollte damit voller Ernst gemacht werden, so müßte nicht nur, was selbst in Baden nicht versucht wurde, der landesherrliche Summepiscopat beseitigt werden, sondern man müßte sich ganz unumwunden für den reinen Gemeinde-Independendismus erklären, wie er in England und Amerika eine ausgedehnte Verwirklichung gefunden hat. Ebenso unbesonnen und unklar findet er das Drängen zur absoluten Trennung von Kirche und Staat; damit würde man (S. 125) den Liberalismus, seine doctrinären Gelüste und Liebhabereien, befriedigen, in Wirklichkeit aber nur den Ultramontanismus stärken. Sehr richtig sagt er in dieser Beziehung S. 54 dem Protestantenverein Folgendes: „Eine radicale Trennung von Kirche und Staat hat die Auflösung unserer bisherigen Landeskirchen und deren Verwandlung in Bekenntniskirchen zu ihrer unabweislichen und unmittelbaren Folge, wie in England, wie in Amerika. Die lutherische Partei, die Partei der positiven Union, kann auf diesem Boden sich einrichten, aber die Partei des Protestantenvereins, die jedes bestimmte Bekenntniß negirt, wäre damit zersezt und aufgelöst. Ihr rechter Flügel würde es mit einer unitarischen Kirchengemeinschaft versuchen müssen, ihr linker würde vielleicht als freier Verein für Humanität seine Fortexistenz zu retten suchen. Aber der Nerv, der Stachel ihrer bisherigen Thätigkeit wäre offenbar zerschnitten.“ — Als die wichtigste Lehre aber, die der Verfasser den Staatslenkern (sammt den Parlamenten) giebt, an welchem Punct aber auch die größte Schwierigkeit liegt, ist unstreitig zu beherzigen, was schon S. 6 ausgesprochen, später aber mehrfach illustriert wird, daß nämlich von den gesetzgebenden Factoren beabsichtigt werde, die Ultramontanen zu schlagen, factisch aber davon nicht diese, sondern unsere evangelische Kirche getroffen werde. S. 60 lesen wir: „Der Kampf gegen die Ultramontanen ist bedenklich angefaßt und bedenklich geführt, wird daher auch von bedenklichen Folgen begleitet sein.“ Und S. 64: „In dem Bestreben, heute hier, morgen da den Ultramontanen etwas am Zeug zu flicken durch einen raschen, vereinzelter, nach augenblicklichen politischen Parteibedürfnissen entworfenen legislatorischen Act, scheint man auch nicht einmal zu fragen, ob und wie dieses Vorgehen die evangelische Kirche berühre; geschweige, daß man zu der Erkenntniß durchdränge, daß man wirklich jene zwar schlagen wolle und diese vornehmlich treffen werde. Man präjudicirt auf diesem Wege auch der großen und wichtigen Frage der Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in verhängnißvoller Weise; man erschwert dieselbe, deren loyale und befriedigende Lösung ja schwierig genug ist, durch eine wachsende Verstimmung in allen (?) kirchlichen Kreisen“ u. s. w. Wenn der Verfasser S. 73 die Behandlung der Bollmann'schen Angelegenheit als eine unkluge und zu keinem guten Ziel führende beurtheilt, so sind wir nicht in der Lage, mit ausgiebigen Gegengründen das zu bestreiten; es hätten die Staatsregierungen, wie ihnen S. 58 vorgehalten wird, schon bei Zeiten der Aufforderung des bayerischen Ministers, etwas vorzukehren gegen das Infallibilitäts-Concil, allerdings nicht mit so unverantwortlicher In-

toleranz sich entziehen sollen; hintennach gegen das Dogma etwas zu thun, ist unendlich schwerer und am Ende vergeblich. Wenn freilich der Verfasser auch das Verbot des Mißbrauchs der Kanzel (S. 80) als eine falsche, in der Praxis wenigstens ebenso sehr die evangelische wie die katholische Predigt bedrohende Maßregel angreift und (S. 100) sogar das Existenzverbot gegen die Jesuiten in Deutschland nicht befürwortet, so können wir ihm bis zu diesem Höhepunct der Toleranz unmöglich folgen. Aber desto unbestreitbarer und desto schlimmer für uns ist die Thatsache, daß, was der Staat gegen die Ausschreitungen des Katholicismus thut und nach unserer Ueberzeugung thun muß, andererseits immer zugleich dem Rechtsbestand und der Freiheit unserer evangelischen Kirche zum Nachtheil ausschlägt. Der Ultramontanismus kann überdies Alles der Art noch eher ertragen; denn, wie der Verfasser S. 89 sehr gut zeigt, jede Schlappe, die er als politische Partei erleidet, wird ihm kirchlich zu einer Stärkung, weil sie ihm den Glanz des Martyriums verleiht. Das Wort „Gewissensfreiheit“ bietet dagegen nicht die mindeste Handhabe, denn, wie S. 101 ebenfalls treffend gesagt wird, „das Gewissen des Katholiken ist ganz anders gerichtet als das des Protestanten“; jenem scheint das Gewissen dann am freiesten, wenn er für seine Person eigentlich gar keines zu haben braucht, wenn der Priester Alles für ihn thut und ungehindert thun und lehren darf; für was man an das Gewissen des Protestanten appelliren darf gegen alle Vergewaltigung, für das kann man an das Gewissen des Katholiken nicht appelliren, weil es gerade unter der Priesterherrschaft sich allein wohl befindet. Unsere heillose Lage ist eben diese, daß wir unter den gegen den Ultramontanismus nothwendigen Maßregeln ganz unschuldig, lediglich der formellen Rechtsgleichheit wegen, mit leiden müssen; einem fanatischen Pfaffen kann, wie Fürst Bismarck im Reichstag ad hominem demonstrirt hat, die Schulaufsicht nicht belassen werden — und in Folge dessen ist auch die evangelische Kirche in Gefahr, ihr Recht auf die Erziehung ihrer Jugend einzubüßen, wozu noch die vom Verfasser sehr klar dargelegte Schwierigkeit kommt, daß der Protestantismus historisch von Anfang an unfeugbar die Kleinstaaterei zur politischen Voraussetzung hat (S. 4) und doch seine ganze Natur, weil sie zur Volkskirche treibt, ihn nothwendig in engen Connex mit dem Staat, dem rechtlich organisirten Volke, bringt (S. 43), mithin von diesen beiden Voraussetzungen jetzt die eine gefallen ist, während die andere stehen bleibt. Deshalb ist es wohl eine richtige Formel S. 125: die Kirche soll zwar entstaatlcht werden, aber gleichwohl Volkskirche bleiben, — wie das und ob es überhaupt möglich ist, das ist die schwierige Frage, auf die wir, wenn wir aufrichtig sein wollen, in diesem Moment keine Antwort wissen. Die Vorschläge, die der Verfasser schon vor fünf Jahren gemacht und jetzt erneuert hat — Decentralisation des Kirchenregiments, sich selbst verwaltende Kirchenprovinzen, deren Synoden die gesetzgebende Gewalt ausüben und darin nur durch ein suspensives Veto, eventuell durch Einsprache eines obersten kirchlichen Gerichtshofes oder einer Kirchenconvocation beschränkt sein sollen (S. 129. 130) — sind vielleicht für die preussischen Zustände prattisch und jedenfalls höchst beherzigenswerth; ob aber damit der Knoten principiell und für ganz Deutschland gelöst wäre, das wagen wir nicht im Voraus zu behaupten. Vielleicht geht es damit, wie es mit der politischen Lage Deutschlands gegangen ist; wir müssen einstweilen auch das kaum Erträgliche in Gottes Namen tragen, bis eines Tages in einer noch gar nicht definirbaren Weise der Herr der Kirche mit seiner Macht



und Weläheit ins Mittel tritt und mit einem Schlage das zu Stande bringt, woran wir vergeblich uns abarbeiteten. Auch in diesem unserem Sinne unterschreiben wir den Schlusssatz des Verfassers: „Sollte solcher Glaube“ (nämlich, wie es vorher hieß, daß endlich die Staatsgewalt weder kirchlich noch politisch, sondern kirchenpolitisch die Kirchenfragen behandeln werde, d. h. mit guter Gesinnung, sachlich, objectiv) „sich nicht erfüllen, — nun, so werden wir nach Jahren des Streites und der Verwirrung in Deutschland im Freikirchentum stehen. Gewiß, mag auch unsere nationale Entwicklung des Schaden erleiden: die Kirche, die Sache des Evangeliums wird auch in solchem Fall unter unserem Volke nicht zu Grunde gehen.“

Tübingen.

Palmer.

Ein offenes Wort wider Roms Anmaßung und Deutschlands Bedrohung. Zum 16. Juni 1871 geschrieben von Ludwig Haug, Pfarrer in Adolzhausen bei Mergentheim. Heilbronn, Scheuerlen's Verlag. 40 S.

Es ist dies ein kurzes, aber kräftiges Manifest gegen das jesuitische Papstthum, wie es mit seinem „Concil von Meßnern“ (wie bekanntlich ein neuester französischer Priester es vortrefflich charakterisirt hat) eine Frechheit gegenüber der ganzen vernünftigen Menschheit entwickelt hat, die noch vor vierzig Jahren Niemand mehr für möglich gehalten hätte. Der Verfasser ergeht sich aber nicht in Declamationen; es ist nicht etwa eine Controverspredigt, sondern er stellt einfach, aber schlagend die Facta quellenmäßig zusammen, um die ganze Nichtwürdigkeit und Gefährlichkeit des jetzigen Vorgehens der Papisten und ihres Oberhauptes darzulegen, wozu er die Form von Thesen gewählt hat, denen sofort die Beweise beigegeben werden. Die Romanisten selber hören freilich auf solche Stimmen nicht; ihre eigenen Bischöfe — so weit sie nicht auch schon zum Voraus zu dem Haufen jener „Meßner“ herabgesunken waren — haben mit ihren Einreden, Gegenbeweisen und Warnungen nur taube Ohren gefunden; auch die Enthüllungen über die scandalösen Vorgänge während des Concils, die neuerdings in dem von Friederich damals geführten Tagebuch der Welt vorliegen, machen auf dergleichen Nerven keinen Eindruck mehr: wie sollte man dort der Stimme eines evangelischen Pastors Gehör schenken? Diese Menschen haben gezeigt, daß man schlechthin allen Wahrheitsfönn, auch den letzten schwachen Rest desselben, verlieren kann, wenn einmal der Dämon einer Leidenschaft — und die pfäffische Herrschsucht ist eine der schlimmsten — den menschlichen Willen in Besitz genommen hat. Aber das mögen auch die Ultramontanen doch an solchen Kundgebungen ersehen, daß wir Evangelische nicht so dumm sind, die Gefahr, die dem Christenthum, die aller echten Frömmigkeit wie der staatlichen Ordnung droht, zu unterschätzen. Und daran knüpft sich der Wunsch, daß auch die Staatsregierungen energischer als bisher Vorgehr gegen die unausbleiblichen Wirkungen des Concils sammt Syllabus und Encyclika und all den schönen Sachen, womit Pius IX. die Welt beschenkt hat, treffen möchten; ihnen sagt der Verfasser auf den letzten Blättern manch beherzigenerwerthes Wort. Es sind zwar neuestens in Berlin und in München Erklärungen von hoher Stelle gegeben worden, die dafür eine Bürgschaft

geben, daß die Nachsicht denn doch eine Grenze hat; aber im Allgemeinen ist die Klage nicht unbegründet, daß die Regierungen immer noch viel zu rücksichtsvoll, ja ängstlich dem Ultramontanismus gegenüberstehen, als fürchtete man auf dieser Seite, es mit einer geheimen, gespenstischen Macht zu thun zu bekommen, — und gerade dadurch zieht man diese Macht erst groß. Das ist ja außer Zweifel: Frankreich haben wir niedergeworfen, aber der gefährlichere Feind lebt in Deutschland selbst, der Jesuitismus; und so schlecht und verächtlich es ist, wenn sowohl die Hochconservativen (wie die Berliner Rundschau und Genossen) als die Demokraten sich mit ihm verbrüdernd und diese feindlichen Brüder an jenem dritten Ort sich die Hände reichen, so wenig läßt sich diese Thatsache und ihre Gefährlichkeit leugnen. Aber Recht hat der Verfasser vorliegender Schrift auch darin, daß er (S. 35) der evangelischen Kirche selbst eine Mahnung ans Herz legt; er sagt dort: „Unsere erste und letzte Stütze muß Gottes Wort bleiben. Aber dieses darf nicht nach der Mode der Neuzeit in bodenloser Bekenntnißlosigkeit verflacht oder weggeworfen, andererseits nicht in Bekenntnißdienerei versteinernt werden. Vielmehr die Kleinlichen, jetzt besonders unwesentlichen Differenzen sollten verschwinden Angesichts der allgemeinen Gefahr.“ Die Berliner Octoberversammlung, und was man später in confessionalistischen Blättern darüber für Urtheile zu lesen bekam, hat nicht den Eindruck hinterlassen, als ob jene Mahnung so bald überflüssig wäre. Aber auch in ganz anderen als den hochkirchlichen Kreisen mit katholisirenden Neigungen ist dermalen wieder mehr als je die Geneigtheit vorhanden, Jeden, der sich zu gewissen Lieblingsvorstellungen, z. B. chiliastischen Erwartungen, mit der Leuchte der thatsächlichen Wahrheit in der Hand kritisch verhält, der also einzig nur Wahrheit als Inhalt evangelischen Glaubens gelten lassen will, mit dem Anathema zu belegen. Und daneben steht die ganze Masse der Indifferenten und diesen willkommen diejenige Theologie, die nur zu verneinen, aber schlechterdings nichts Positives von göttlicher Wahrheit zu bejahen weiß, — wahrlich ein hoffnungsreicher Blick ist es nicht, den wir auf unseren Zuständen ruhen lassen könnten. — Der Herr Verfasser fügt dem Obigen bei: „Eine freie, auf evangelisches Bekenntniß gestützte Synodalverfassung wäre jetzt das Ersprießlichste; durch diese müßte aber auch die evangelische Lehre in entschiedenerem, offen und unverhohlen christlichem Sinn als Sauerteig das nationale Leben durchwirken, und mit christlicher Zucht müßte ein Ernst gemacht werden, während wir jetzt kaum noch den Namen einer Kirchenzucht haben.“ Auch wir sind der Ansicht, daß evangelische Synoden mehr als je nothwendig sein werden zur Stärkung des Kirchenregiments: ist doch die evangelische Kirche vermöge des Summepiskopats in einer Weise mit dem Staat zusammengewachsen, die es ihr unter Umständen schwerer macht, ihrer Lebensaufgabe zu genügen, während die Maßregeln, zu denen „Roms Annäherung“ den Staat nöthigen kann, in paritätischen Staaten sich dann auch gegen die evangelische Kirche wenden und ihr Nachtheil bringen können. Indessen sind jene letzten Sätze des Herrn Verfassers von solcher Tragweite, daß wir uns hier auch begnügen müssen, sie bloß angeführt zu haben; vielleicht findet sich der Herr Verfasser bewogen, die hier kurz ausgesprochenen Gedanken einmal weiter auszuführen; das sind ja Fragen, die uns noch lange beschäftigen werden.

Allgemeine Pädagogik. Von Eduard Böhl, Dr. theol. et philos., ordentl. Professor an der k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien. Wien, Wiltb. Braumüller, 1872. VI und 230 S.

Wir freuen uns immer, wenn uns aus Oesterreich ein Product evangelischer Wissenschaft zu Handen kommt, was bekanntlich nicht allzu häufig geschieht, und so heißen wir schon aus diesem Grunde die mit Liebe und Fleiß geschriebene vorliegende Arbeit willkommen. Es gehört überdies immer einiger Muth für einen Theologen dazu, gegenwärtig mit einer Pädagogik hervortreten, da die Pädagogen vom Fach sehr wenig Lust zeigen, einer theologischen Stimme Gehör zu geben; die Ansprüche des Christenthums und der Kirche auf Schule und Erziehung erkennen sie einfach nicht mehr an und machen uns auf ihren Versammlungen und in der Literatur täglich das Compliment, daß gerade die Theologie uns völlig unfähig mache, pädagogische Weisheit auch nur zu verstehen, geschweige selbst zu produciren. Da bleibt uns, wofern wir unserm Berufe treu bleiben und nicht vor hohler Eitelkeit und Anmaßung die Waffen strecken wollen, nichts übrig, als ruhig und unverdrossen fortzuarbeiten und es Gott anheimzustellen, ob wir unter all dem Geräusch der Versammlungen, Schulzeitungen u. s. w. noch gehört werden, ob es uns möglich ist, die Losreißung der Volkserziehung von ihren christlichen Fundamenten trotz Juden und Judengenossen und trotz modernem feinen oder materialistischen Heidenthum zu verhüten. In diesem Streben, der Jugendbildung ihren idealen Kern zu erhalten und dadurch unser Volk vor einer neuen, nur den Kirnisch fortgeschrittener Cultur an sich tragenden Barbarei zu bewahren, wissen wir uns eins mit dem Verfasser. Es liegt in seiner Schrift viel guter, gesunder Stoff vor; nur müssen wir das Geständniß beifügen, daß uns derselbe mehr in Einzelnem begegnet ist, als in der Structur, der Systematisirung des Ganzen. Zwar die Eintheilung in einen grundlegenden und einen ausführenden Theil und dann wieder die Zerlegung des letzteren in die Lehre von Unterricht und von der Zucht ist eine längst übliche, weil natürliche, wenn auch immerhin noch viel darauf ankommt, wie schon diese Grundbegriffe aufgefaßt und näher bestimmt werden; daß der Verfasser neben Unterricht und Zucht nicht als Drittes die Regierung aufgenommen hat, werden ihm nur die Herbartianer zum Vorwurf machen. Auch ist das Verhältniß der Abhängigkeit, in welches er die Pädagogik zur Ethik bringt, an sich durchaus richtig. Aber dadurch, daß er auch die vier Cardinaltugenden der antiken Moral zur Schematisirung des christlich-pädagogischen Materials verwendet, macht er sich die Sache unnöthig schwer; es will uns nicht einleuchten, daß S. 183 die Keuschheit unter der Kategorie der Gerechtigkeit vorkommt, die doch S. 72 definirt wird als Beobachtung dessen, was dem Andern heilig ist; würde nicht, wofern man jene Vierzahl auch beibehalten will, die Keuschheit doch viel mehr unter den höhern Begriff der Mäßigkeit zu stellen sein? So will es auch nicht recht harmoniren, daß der in angegebener Weise definirten Gerechtigkeit auf dem Boden der „höchsten Erziehung, welche Christus selbst vorbereitet hat und die der Geist Christi dem Menschen applicirt“, S. 225 die „Gerechtigkeit im Blute Christi“ correspondiren soll; wir meinen, in diesem Zusammenhang habe das Wort „Gerechtigkeit“ eine Bedeutung, die von obiger Definition auf S. 72 sehr verschieden ist. Auch wird eine strenge

Systematik dagegen Einiges zu erinnern haben, daß S. 92 gesagt wird, „der Unterricht in Gerechtigkeit, Mäßigung und Beharrlichkeit sei wesentlich eins mit dem Unterricht in der Weisheit“. Diese These selbst läßt sich gut vertheidigen, weil der Begriff der Weisheit einen ethischen Gehalt hat; aber dann sind die drei anderen Kategorien dieser ersten nicht mehr zu coordiniren, sondern zu subordiniren. — Eine andere Eintheilung, in welcher der Verfasser freilich manche Vorgänger gehabt hat, bezieht sich darauf, daß es auf jeder Altersstufe vorzugsweise eine Seite des Kindeslebens sein soll, worauf die Erziehung ihre Operationen zu richten habe. S. 90 wird gesagt: „Der Unterricht bis zum vollendeten sechsten Jahre ist der Ausbildung des Körpers völlig untergeordnet; insoweit überhaupt vom Unterricht hier die Rede schon sein kann, hat derselbe spielend zu geschehen und richtet sich dann vornehmlich auf den Verstand.“ S. 130 sofort heißt es: „Die Bildung vom 7. bis zum 14. Jahre bezieht sich auf Verstand und Gemüth.“ Nach S. 135 endlich bezieht sich die Bildung vom 15—21. Jahr auf „Verstand, Gemüth und Willen“. Der Verfasser will natürlich die erzieherische Einwirkung auf den Willen nicht von den ersten 14 Jahren ausschließen, er weist sie nur während dieser Periode vorzugsweise der Zucht, nicht dem Unterricht zu, und jeder Pädagog wird ihm zustimmen, daß in dieser Zeit die Nöthigung und Gewöhnung viel mehr leisten als die eigene Einsicht, die der Unterricht bezweckt. Aber dennoch sind die hiemit gesetzten zeitlichen und sachlichen Grenzen so unbestimmt, so fließend, daß ohne Zweifel derartige theoretische Repartitionen praktisch geringen Werth haben. Beiläufig müssen wir auch bekennen, daß wir die Taxation dessen, was die Musik zur Gemüthsbildung beitragen soll, S. 131 f., etwas zu hoch gegriffen finden. Referent ist gewiß der Letzte, der den Werth der Musik für die Jugend und ihre Bildung verkennt; aber was durch ihre Uebung erzielt wird und werden soll, das ist zunächst eben nur Kunstsinne, also Fähigkeit, das Musikalisch-Schöne zu genießen und selbst zu produciren, und insoweit, als dies den ganzen Menschen, man darf etwa sagen, idealer stimmt, liegt der Gewinn davon auch auf der Gemüthsseite; aber der Musik eine unmittelbar gemüthbildende Wirkung zuzuschreiben, das ist doch immer Folge von gewissen nebelhaften Vorstellungen, denen die Erfahrung nicht entspricht, die aber allerdings von sehr vielen Leuten getheilt werden. — Noch einen Punct möchten wir berühren, der uns zum mindesten disputabel scheint. S. 7 ff. stellt der Verfasser dem menschlichen Thun behufs der Erziehung den göttlichen Factor gegenüber, die göttliche Einwirkung, wie sie zunächst an das Sacrament der Taufe sich knüpfe; „aber mit diesem überirdischen Factor“, sagt er, „könne die Wissenschaft der Pädagogik nicht rechnen, es gehöre hieher eigentlich nur das Gebet, als Sache der Kirche und der Familie“. Das ist nun in einem bestimmten Sinn unleugbar richtig; bei der Genesung eines Kranken muß die göttliche Hülfe ja auch mit der ärztlichen Thätigkeit concurriren, muß sogar immer das Beste dazu thun, aber die Medicin als Wissenschaft hat hiefür kein Capitel in ihr System aufzunehmen; doch besteht der Unterschied, daß die Pädagogik, weil sie sittliche und religiöse Zwecke verfolgt, den göttlichen Factor immer da nennen und auf ihn verweisen wird, wo sie die Grenzen menschlichen Wissens und Könnens zu markiren hat. Allein wenn nun der Verfasser hin und wieder die Sache so darstellt, als nähme die göttliche Erziehung ihren Anfang erst alsdann, wenn der menschliche Erzieher



den Zögling entlassen muß (wie z. B. der Schlußparagraph des Werkes, S. 225, lautet), so giebt dies unseres Erachtens der Sache eine schiefe Wendung; der Verfasser meint es natürlich auch nicht so, als erzögen Vater und Mutter und der Schulmeister den jungen Menschen bis zum 14. Jahr oder irgend einem spätern Termin, von da an aber übe erst der liebe Gott sein Erzieherramt aus, — sei's durch innere Einwirkung oder durch äußere Schickungen. Aber klarer sollte doch der Sachverhalt hervortreten, daß nämlich die beiden Lebensperioden nicht so sich theilen, als wäre in der ersten der Mensch, in der zweiten Gott der Erzieher oder als sei, wie S. 91 gesagt wird, die Erziehung nur Vorbereitung auf die Schule des heiligen Geistes; vielmehr ist und bleibt Gott von Anfang des Lebens bis zum Ende der wahre Pädagog, aber in der ersten Periode übt er dieses Amt aus durch die Eltern und Lehrer, in der zweiten aber durch den Zögling selbst, der eben damit zu einem würdigen Menschen, zum Manne wird, daß er sich selbst erzieht; die Rolle der menschlichen Erzieher muß er nun selber übernehmen; wie vorher der Eltern Gewissen das seinige ersetzte und dadurch allmählich bildete, so ist er nun einzig an sein eigenes Gewissen gebunden, aber in diesem wie in jenem ist im normalen Zustande vielmehr Gott die Macht, die auf ihn wirkt. Auch der Satz S. 226: „Natur und Gnade wirken, jede an besonderem Platz und reinlich von einander gesondert“, müßte jedenfalls sehr genau erläutert werden, um nicht falsch oder doch mißverständlich zu sein. — In Bezug auf die Darstellung des Verfassers, auf Stil und Diction können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß uns manchmal des Rhetorischen etwas zu viel ist. Referent ist wahrlich nicht der Meinung, daß, was wissenschaftlich sein will, keine Lebensfarbe und Lebenswärme haben dürfe, also trocken und schließlich langweilig sein müsse; aber an Stellen wie z. B. S. 10. 55. 60. 131. 145 läßt sich der Verfasser, wie wir meinen, in dieser Neigung etwas zu sehr gehen; es entsteht dadurch eine gewisse Ungleichheit, sofern Manches zu breit gerathen ist, während Anderes etwas summarisch abgethan wird. Dagegen wird Niemand dem Verfasser einen Vorwurf daraus machen, daß er, als evangelischer Theolog, so gern Stellen aus den alten Classikern citirt, wogegen er die neueren Pädagogen seltener mitsprechen läßt; es ist ja ganz gut, daß er seine Bekanntschaft mit der classischen Literatur dazu benützt, um die Conformität der dort uns erhaltenen Weisheit mit der christlichen Erkenntniß und Erfahrung klar zu machen.

Um aber noch Einiges herauszuheben, was dem Verfasser besonders gut gelungen ist, so sind das, wie oben bemerkt, mehr einzelne Züge der Ausführung, in denen sich eine gesunde Anschauung und neben tüchtiger Erfahrung ein klares Urtheil zu erkennen geben. So S. 8. 9 gegen die in der jetzigen Lehrerwelt, so weit sie sich mit lauter Stimme vernehmen läßt, so stark hervortretende Religions- und Kirchenscheu; S. 86 gegen die schmachvollen, aber ganz natürlichen Wirkungen der ConfeSSIONSlosigkeit der Schule, wie sie in Holland factisch vorliegen, wozu S. 88 in der Note treffend gesagt wird, „der moderne vielgebrauchte Ausdruck „sittlich-religiös“ mache den Eindruck der Verlegenheit, der Bindestrich bezeichne eine Art Räuspern, als müßte der Leser erst gewissermaßen einen Anlauf nehmen, bevor ihm das ominöse Wort „religiös“ von den Lippen komme“. Dann S. 94 gegen den Humbug, der mit dem Wort „Anschauungsunterricht“ getrieben wird; S. 100 die Bemerkung, „Alles, was ist, habe für das

Kind auch die Berechtigung zum Sein". Gut deutsche Gesinnung spricht der Verfasser S. 158 aus. Treffend ist, was S. 191 f. über die Blödigkeit des Kindes, S. 207 über die Moral des Lachens gesagt wird. Es ist natürlich, daß Vieles aus der Moral (z. B. S. 220 über die Geduld) und aus der Anthropologie herangezogen wird; nur scheint uns, daß, wenn der Pädagog in das Einzelne der Lehrern eingeht, er es jetzt kaum mehr wird vermeiden können, auch auf die materialistische Richtung (z. B. auf Hartmann's Philosophie des Unbewußten) Rücksicht zu nehmen. Auch auf dem Gebiet der Moral freilich giebt es Differenzen; so ist z. B. der Verfasser S. 208 f. gegen den Theaterbesuch der Kinder, worüber sich Referent in dem Artikel der Schmid'schen Encyclopädie etwas anders ausgesprochen hat. Nach S. 210 freilich will er z. B. die Antigone von Gymnasiasten in griechischer Sprache aufführen lassen; das wäre ganz schön, aber wird wohl ein Schüler das griechische Original so fest und vollständig memoriren können, um als Kreon oder Hämon oder auch nur als Chormitglied auftreten zu können? — Es sollte uns freuen, wenn der Herr Verfasser die erhobenen Anstände für begründet oder doch für berücksichtigungswerth erkennen und in einer zweiten Auflage den Werth seiner Arbeit dadurch erhöhen würde.

Tübingen.

Palmer.









GTU Library



3 2400 00294 9208

